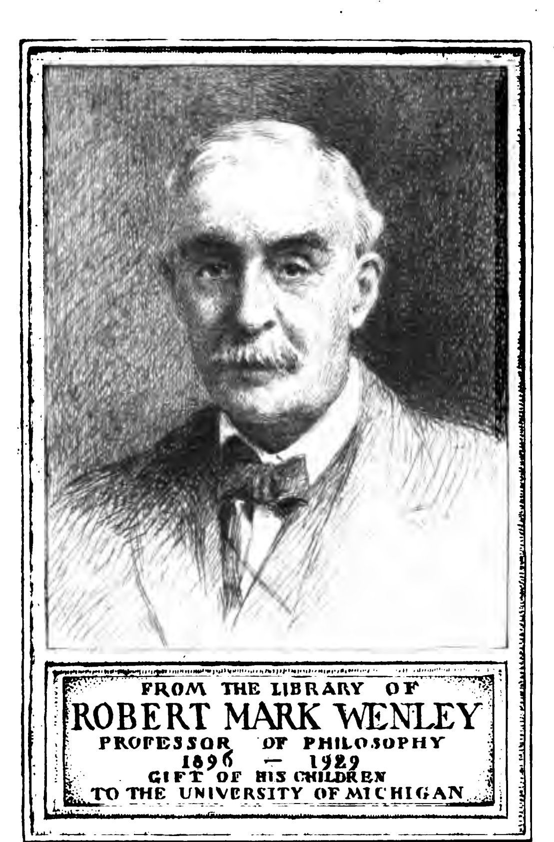
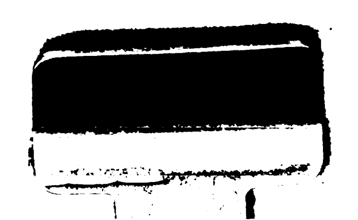

B 3 9015 00228 606 3
University of Michigan – BUHR


FROM THE LIBRARY OF
ROBERT MARK WENLEY
PROFESSOR OF PHILOSOPHY
1896 — 1929
GIFT OF HIS CHILDREN
TO THE UNIVERSITY OF MICHIGAN



Zur

Geschichte und Begründung

des

Pessimismus.

Von

Eduard von Hartmann.

Berlin.
Carl Duncker's Verlag.
(C. Heymons.)
1880.

Zur Geschichte und Begründung des Pessimismus.

Von

Eduard von Hartmann.

Berlin.
Carl Duncker's Verlag.
(C. Heymons.)
1880.

Inhalt.

Vorwort.

Als die Schopenhauersche Philosophie in den 50er und 60er Jahren eine stille Gemeinde um sich sammelte, da trat der Zunftphilosophie zum ersten Mal der Pessimismus als eine lebendige Macht gegenüber, aber man nahm dieselbe nicht ernsthaft, und begnügte sich damit, über das „pathologische Interesse“ an den „krankhaften Grillen“ eines „dilettantischen Sonderlings“ die Achseln zu zucken. Als dann um die Wende des sechsten Jahrzehnts meine „Philosophie des Unbewussten“ eine rasche Verbreitung und Beachtung fand, da genügte das Stichwort, dass dies eine „Philosophie des Pessimismus“ und ihr Autor ein „Nachtreter Schopenhauers“ sei, um in den philosophischen Fachkreisen den Stab über sie zu brechen. Aber man fühlte sich doch durch die äusseren Erfolge dieser pessimistischen Philosophie gezwungen, sich nunmehr eingehender mit dem Pessimismus zu beschäftigen und ihn nicht mehr unter der Würde einer Kritik und Widerlegung zu erachten. Es erschien eine Reihe Kritiken von meist recht hochmüthiger und wegwerfender Haltung, die von dem geringen Verständniss zeugten, mit welchem die vorurtheilsvollen Verfasser den zu beurtheilenden Gegenstand betrachtet hatten.

Erst durch A. Tauberts Schrift: „Der Pessimismus und seine Gegner“ (Berlin 1872) wurde der philosophischen Kritik klar gemacht, dass sie so leichten Kaufs denn doch nicht davon komme, und seitdem warfen sich viele tüchtige Kräfte mit Ernst auf das Studium der Frage und veröffentlichten in

deutscher, französischer, englischer und holländischer Sprache eine ansehnliche Zahl umfangreicher Pessimismusschriften, welche zwar grossentheils noch von den landläufigen Vorurtheilen und Missverständnissen durchtränkt sind, aber doch meist einen würdigen Ton sachlicher Polemik anschlagen. (Ich nenne unter vielen andern nur ein Dutzend Autornamen: Volkelt, Huber, Gass, Pfleiderer, Rehmke, Trautzsch, Golther, Weygoldt, Scheffer, Bussy, Caro, Sully und verweise im Uebrigen auf das Verzeichniss in den Vorworten der Phil. d. Unb.) Wenn die besten unter diesen Arbeiten die empirische Wahrheit des Pessimismus einräumen, so treffen sie doch alle in dem Hauptvorwurfe zusammen, dass der Pessimismus als solcher keine Ethik zulasse, und dass deshalb auch meine Philosophie, weil sie pessimistisch sei, nicht etwa bloss zufällig, sondern nothwendig und wesentlich ethiklos sein und bleiben müsse.

Als nun meine „Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins“ erschien, konnte dieser Vorwurf von den Kritikern nicht mehr aufrecht erhalten werden, denn nun lag ja die Ethik des Pessimismus vor ihnen. Konnten sie nun nicht mehr behaupten, dass der Pessimismus nichts tauge, weil er ethiklos sei, so kehrten sie nunmehr den Spiess um, und fanden, dass meine Ethik nichts tauge, weil sie, um auf besagten Hammel zurückzukommen, „die Ethik des Pessimismus“ sei. Das Vorurtheil erwies sich auch hier stärker als die Logik und machte blind gegen den fehlerhaften Kreislauf dieses Gedankenganges. Für mich aber lag in dieser Erfahrung die Lehre, dass eine gerechtere Würdigung meiner Philosophie erst dann zu erwarten sei, wenn den hartnäckigen Vorurtheilen gegen den Pessimismus die Spitze abgebrochen sein würde, und dass das bisher zur Bekämpfung dieser Vorurtheile Geschehene hierzu praktisch unzulänglich gewesen sein müsse.

Diese Einsicht wurde für mich bestimmend, noch einmal der Erörterung des Pessimismus näher zu treten, obwohl ich schon an verschiedenen andern Stellen meiner Schriften diesen

Gegenstand behandelt und mich mit Widerlegung der von der Kritik vorgebrachten Einwendungen beschäftigt hatte (vgl. „Phil. d. Unb.“ Cap. C. XII—XIV; „Ges. Stud. u. Aufsätze“ A VII u. III; „Neukantianismus, Schopenhauerianismus und Hegelianismus“ S. 13—14, 104—116, 161—163, 321 bis 327; „Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins“ S. 40 bis 54, 589—606, 535—651, 658—660, 669—771, 849 bis 871). Wenn ich in den nachfolgenden Abhandlungen die Resultate dieser Beschäftigung mit dem Gegenstande vorlege, so bitte ich dabei im Sinne zu behalten, dass ich nicht nur in Bezug auf meine eigenen früheren Schriften, sondern auch in Bezug auf die weitverbreitete Pessimismusschrift von A. Taubert bemüht gewesen bin, Wiederholungen zu vermeiden, dass also für Leser, die sich ein vollständiges Urtheil über den Gegenstand bilden wollen, durch die vorliegenden Abhandlungen die Berücksichtigung jener früheren Veröffentlichungen keineswegs überflüssig wird. —

Die Vorurtheile gegen den Pessimismus lassen sich dahin zusammenfassen, dass er erstens gar keinen Boden in der Geschichte der Philosophie habe, sondern der zufällige barocke Einfall eines paradoxen Dilettanten (Schopenhauer) sei, der nur von ebensolchen ausserhalb der philosophischen Entwickelung stehenden Dilettanten copirt und ausgebeutet werde, dass er zweitens gar kein wissenschaftliches Problem behandele und in seiner willkürlichen Subjectivität keiner wissenschaftlichen Begründung fähig sei, und dass er drittens eine schädliche, gefährliche und verderbliche Lehre sei, welche die Menschen bloss unglücklich mache, und die Stellung verkehre, welche der Mensch zu den unleugbar vorhandenen Leiden der Welt eigentlich einzunehmen habe. —

Was zunächst das erste dieser Vorurtheile betrifft, so ist es allerdings eine allgemein verbreitete Meinung, dass der Pessimismus als philosophische Doctrin und als integrirender Bestandtheil eines philosophischen Systems von Schopenhauer datire, und in Verbindung hiermit steht die Annahme, erstens, dass die specifische Färbung des Schopenhauerschen Pessi-

mismus maassgebend sei für den philosophischen Pessimismus überhaupt, und zweitens, dass der philosophische Pessimismus im Allgemeinen bedingt sei durch die persönliche misanthropische und bizarre Stimmung seines Begründers. Hieran ist soviel richtig, dass Schopenhauer der erste Philosoph war, welcher den Pessimismus im Zusammenhang und in glänzender Form darstellte und seine Wichtigkeit als Bestandtheil des Systems in nachdrücklicher Weise betonte, und dass in Folge dessen erst durch Schopenhauer der Pessimismus grössere Beachtung, Anerkennung und Bekämpfung gefunden hat. Aber es ist nicht richtig, dass Schopenhauer der Begründer des philosophischen Pessimismus ist; vielmehr gebührt diese Ehre oder, wie viele meinen, diese Unehre dem Altmeister der neuesten deutschen Philosophie, Immanuel Kant, und zwar stellt sich bei Kant der philosophische Pessimismus in seiner Reinheit dar, ungetrübt von persönlichen Stimmungen und unentstellt von quietistisch-asketischen Auswüchsen.

Wenn diese Thatsache bisher sich der allgemeinen Beachtung entzogen hat, so liegt der Grund wohl darin, dass die Darstellung der pessimistischen Ansichten Kants in verschiedenen Schriften desselben zerstreut ist, zum Theil gerade in solchen, welche wenig gelesen werden, so dass dem Leser, der nicht seine Aufmerksamkeit besonders auf diesen Punkt richtet, wohl öfters pessimistische Aussprüche in Kants Werken begegnen, doch ohne dass ihm der systematische Zusammenhang aller vor's Bewusstsein tritt. Dieser Umstand war es wenigstens bei mir persönlich, welcher bis vor Kurzem das richtige Verständniss des Kantschen Pessimismus hintenanhielt, und erst ganz neuerdings bei wiederholter Lectüre der Kantschen Werke die Erkenntniss in mir auftauchen liess, dass hier ein Act historischer Gerechtigkeit zu vollziehen sei, dadurch, dass diese Erkenntniss durch zusammenhängende Darstellung der einschlägigen Kantschen Lehren zum Gemeingut der Wissenschaft gemacht werde.

Durch die Erfüllung dieser Aufgabe muss die gesammte praktische Weltanschauung Kants in einem neuen Lichte er-

scheinen, deren Betrachtung gegen die Durchforschung seiner erkenntnisstheoretischen Leistungen ungebührlich zurückgesetzt wird; nicht zum Geringsten aber muss durch dieselbe das Verständniss des Pessimismus, seiner wahren Bedeutung so wie seines ethischen Werthes gefördert werden. Die immer wiederkehrende Unterstellung, dass der Pessimismus nur das Erzeugniss des subjectiven Missmuths und der persönlichen Uebellaunigkeit, aber nicht das Resultat einer objectiven Auffassung und Beurtheilung des Lebens sei, muss vor der anerkannten Nüchternheit und Objectivität des Kantschen Denkens verstummen; die Anklage, dass der Pessimismus die Grundlagen der Sittlichkeit und Religion untergrabe, und die Behauptung, dass ein religiös-ethischer Idealismus den empirischen Pessimismus nicht nur vollkommen überwinde, sondern in sein Gegentheil verkehre, müssen mindestens stark erschüttert werden durch die Thatsache, dass Kant durch seinen Pessimismus nicht gehindert worden ist, der grosse Reformator der Moral zu werden und den religiös-ethischen Idealismus in einer bisher unbekannten Reinheit und Hoheit zu lehren, dass er aber diesen Idealismus nicht trotz, sondern vielmehr vermittelst seines Pessimismus zu erreichen vermochte, und deshalb eine Ueberwindbarkeit des Pessimismus wenigstens für die Erscheinungswelt nicht zugab.

Der Nachweis des Pessimismus bei Kant eröffnet endlich eine neue Perspective für das Verständniss der Geschichte der neuesten Philosophie. Es ist bekannt, dass Fichte, Schelling und Hegel die Grundgedanken ihrer optimistischen Entwickelungslehre von Kant entlehnt haben; aber auch die Grundgedanken des Schopenhauerschen Pessimismus finden sich bis in die kleinsten Züge hinein bei Kant vorgebildet, so dass Schopenhauer sämmtliche Contouren zu dem farbenreichen Bilde seines Pessimismus ganz wohl aus Kants Schriften hätte entnehmen können, wenn er sie nicht aus seinem Stimmungspessimismus heraus selbstständig gestaltet hat. Beide Richtungen der Kantschen Nachfolgerschaft entwickeln also Keime der Kantschen Philosophie, aber die eine nur den

evolutionistischen oder Entwickelungs-Optimismus, die andere nur den Pessimismus in Bezug auf die Glückseligkeit des Daseins oder den eudämonologischen Pessimismus; indem erstere den Pessimismus ignorirt, letztere den Pessimismus zum asketischen Quietismus und zur Gegnerschaft gegen jede Entwickelungslehre überspannt, erscheinen beide Richtungen als feindliche, einander aufhebende Gegensätze. Aber der Widerspruch zwischen beiden ist nur scheinbar, denn die selbstständig entfalteten Bestandtheile der Kantschen Philosophie sind in dieser selbst harmonisch vereinigt; es kommt also nur darauf an, die durch Kants Nachfolger ausgeführten Seiten in der Weise synthetisch zu verknüpfen, wie das Verhältniss ihrer keimartigen Anlagen bei Kant es vorzeichnet. Wer dies vollbringt, der schliesst Ende und Anfang dieser geschichtlichen Entwickelungsphase zusammen, so dass das Ende in voller Entfaltung und Ausführung besitzt, was im Anfang nur embryonisch vorgebildet war; wer diese Aufgabe löst, der folgt, auch wenn ihm dabei von der Anticipation seiner Lösung durch Kant noch nichts bekannt war, nicht dem paradoxen Einfall einer subjectiven Laune, sondern der zwingenden Logik einer objectiv-historischen Gedankenbewegung.

Wenn man es meiner Philosophie zum Vorwurf macht, dass sie die anscheinend unvereinbaren Gegensätze des evolutionistischen Optimismus (Hegels) und des eudämonologischen Pessimismus (Schopenhauers) zu vereinigen unternimmt, so kann ich nunmehr diese an meine Adresse gerichteten Vorwürfe an eine ältere und besser accreditirte Firma, an die Kants, überweisen. Diejenigen, welche mit Widerlegung des Schopenhauerschen Pessimismus auch den meinigen mit widerlegt zu haben glaubten, haben bereits angefangen, sich zu überzeugen, dass sie ein unrechtes Ziel aufs Korn genommen hatten; wenn sie aber ihren Aerger hierüber in den Vorwurf kleiden, dass in mir der eigentliche Pessimismus, der Schopenhauers, sich selbst untreu geworden und entartet sei, so verkennen sie die Thatsache, dass ich den in Schopenhauer bereits degenerirten Pessimismus nur zu seiner echten historischen

Urform, zur Kantschen, zurückgeführt habe. Bei dem ungemessenen Ansehen, welches grade die Kantsche Philosophie gegenwärtig in den Kreisen der Kathederphilosophie geniesst, kann die Enthüllung, dass letztere in meinem Pessimismus nichts anderes als die Kantsche Philosophie bekämpft, nicht verfehlen, einen gradezu verblüffenden Eindruck hervorzubringen. Die Verwahrungen und Einschränkungen werden sicher nicht ausbleiben; aber die Thatsachen liegen zu offen und unzweideutig da, um durch Proteste an ihnen rütteln und mäkeln zu können, so dass man sich wohl oder übel in die unbequeme Situation wird finden müssen.

In der That sind die Gegner, mit denen mein Pessimismus zu kämpfen hat, heute noch dieselben, mit welchen seinerzeit Kant zu kämpfen hatte, die Leute auf und ausser dem Katheder, deren Verstand das Maass des gesunden Menschenverstandes nicht überragt und deshalb im Dienste des instinctiven Glückseligkeitstriebes einen irdischen oder transcendenten, offenen oder verkappten Eudämonismus vertritt. Wer nämlich bewusst oder unbewusst im Eudämonismus befangen ist, der kann und will sich natürlich auch den eudämonologischen Optimismus nicht rauben lassen, der mag sich mit einem bloss teleologischen Optimismus der Entwickelung nicht zufrieden geben, welcher ihm als eine blosse Verhöhnung seiner eigentlichen Sehnsucht erscheint, und ausserdem dem gesunden Menschenverstande als eine höchst problematische Speculation der Phantasie gilt. Wer aber dem eudämonologischen Optimismus huldigt, der kann logischer Weise und thatsächlich über den Eudämonismus auf keinem Gebiet der praktischen Philosophie hinaus, muss also auch das Bestreben, eine autonome, d. h. nicht eudämonistische Moral zur Geltung zu bringen, ganz ebenso bekämpfen wie den Pessimismus. Hätte nicht Kant selbst in seiner Moral dem Eudämonismus noch eine transcendente Lücke offen gelassen, und wäre nicht eine weitere Verflachung seines moralischen Rigorismus in der Zunftphilosophie zur conventionellen Entstellung geworden, so würde die Moral Kants heute ebenso eifrig bekämpft

werden wie bei ihrem Erscheinen; selbst jetzt liegt die Sache so, dass die Mehrzahl derer, die auf den Namen „Kant“ schwören, damit nur den Verfasser der „Kritik der reinen Vernunft“ im Sinne haben, und unter Ignorirung des Verfassers der „Kritik der praktischen Vernunft“ neben ihrem erkenntnisstheoretischen Neukantianismus ruhig einer egoistischen Pseudomoral fröhnen, vor welcher der alte Kant sich im Grabe umdrehen würde.

Nach den Erfahrungen der jüngsten Zeit lässt sich mit Bestimmtheit behaupten, dass es die Angst des Glückseligkeitstriebes, durch eine pessimistische autonome Moral zur wenn auch nur theoretischen Abdankung verurtheilt zu werden, also der unbewusste Hass gegen den Pessimismus war, welcher den gesunden Menschenverstand gegen Kants Reform der Moral in Harnisch setzte, und nach seinem Tode die conventionelle Verflachung dieser Reform oder ihre gänzliche Ignorirung durchsetzte. Weil Kant diesen Zusammenhang noch nicht zu durchschauen vermochte, konnte er auch noch nicht die rechte Waffe dagegen anwenden, nämlich die gesonderte Darstellung, Begründung und Vertheidigung des Pessimismus, der in seiner Lehre nur erst implicite enthalten ist. Was Kant erstrebte, die Reinigung des sittlichen und religiösen Bewusstseins von jeder Verquickung mit Eudämonismus, das ganz zu vollbringen ist heut unsere Aufgabe, und wir wissen jetzt, dass der Pessimismus die einzige Fahne ist, unter welcher dieser grosse und schwere Sieg errungen werden kann. Dieser Sieg, der zu einer völligen Erneuerung des sittlichen und religiösen Lebens führen muss, wird gelingen, und zwar deshalb, weil der Pessimismus inzwischen von der geschichtlichen Entwickelung selbstständig herausgestellt ist, weil derselbe seine unreifen Vorstufen durchlaufen hat und zu einer Macht geworden ist, der gegenüber die Gegner ihre Ohnmacht bereits zu fühlen beginnen. —

Es bedarf kaum der Hindeutung, in welchem Grade der Nachweis, dass mein Pessimismus seine geschichtliche Wurzel und das Vorbild seiner systematischen Einordnung in Kant

hat, die Vorurtheile, dass derselbe unwissenschaftlich und schädlich sei, erschüttern muss. Wenn die Schriften von Huber und Gass als vorläufiger Ersatz einer noch fehlenden Geschichte des Pessimismus ein Bild von der weltgeschichtlichen Bedeutung des Pessimismus im Allgemeinen entrollen und damit die Meinung seiner zufälligen Subjectivität umstossen, so zeigt meine Klarstellung des Kantschen Pessimismus, wie sehr dieses Problem mit demjenigen des Evolutionismus vereint im Mittelpunkt der neueren deutschen Speculation steht,*) wie wenig also der Vorwurf begründet ist, dass dieses Problem nur von draussen stehenden Dilettanten für ein wissenschaftliches philosophisches Problem gehalten werden könne. Aber hierdurch wird dem Pessimismus die Wissenschaftlichkeit erst im historischen Sinne des Worts verbürgt, und es bliebe die Möglichkeit offen, dass methodologisch betrachtet die Lösung dieses Problems die menschliche Wissenschaft übersteige, also auch die Aufstellung desselben und die Beschäftigung mit ihm nicht wissenschaftlich zu nennen wäre. Die Berechtigung dieses Bedenkens zu prüfen, ist die Aufgabe der zweiten Abhandlung; dieselbe soll also nicht etwa selbst die wissenschaftliche Begründung des Pessimismus erschöpfend vorführen, sondern nur die Zweifel an der Möglichkeit einer solchen beseitigen und den inneren Zusammenhang aller für denselben anderweitig vorgebrachten Gründe und Beweise klar stellen. Durch die geordnete Zusammenfügung der letzteren gewinnt jeder einzelne erst im Zusammenhang mit den übrigen die sichere Rückenlehne und die rechte Beleuchtung, und alle zusammen die schlechthin überzeugende Beweiskraft. —

Durch die Beziehung, welche der Pessimismus in der Kantschen Philosophie zur Moral gewinnt, ist auch zugleich der Weg für die Widerlegung des dritten Vorurtheils von der Schädlichkeit des Pessimismus angedeutet. Es ist dies von den drei erwähnten Vorurtheilen jedenfalls das am festesten

*) Vgl. auch Volkelt's Auseinandersetzungen über den eudämonologischen Pessimismus in der Hegelschen Philosophie, in seinem Buche: „Das Unbewusste und der Pessimismus" (Berlin 1873).

sitzende, weil es am unmittelbarsten inspirirt ist von dem in seiner Berechtigung sich bedroht fühlenden Glückseligkeitstrieb. Die Gegner, welche von diesem Vorurtheil beherrscht werden, behandeln es als eine Frage von secundärer Bedeutung, ob der Pessimismus wahr sei oder nicht; denn die Ueberzeugung von seiner Schädlichkeit genügt ihnen, um zu decretiren, dass er nicht gelehrt werden dürfe, gleichviel ob er wahr sei oder nicht. So sind z. B. die durchschnittlichen Vertreter des liberalen Protestantismus ganz tolerant gegen Leute, welche die Persönlichkeit Gottes und die Unsterblichkeit der Seele leugnen, aber der Zweifel an der Behaglichkeit dieser Welt gilt ihnen als eine verruchte Blasphemie gegen den allgütigen Schöpfer, als eine Sünde gegen den heiligen Geist. So hat ferner ein Theil des Nationalliberalismus, wie er beispielsweise in den „Preussischen Jahrbüchern" seine Vertretung findet, zwar ein nachsichtiges Verständniss für diejenigen, welchen das Tempo unserer politischen, socialen und kirchlichen Entwickelung zu schnell, ja sogar für solche, denen es zu langsam geht; aber wie man die Herrlichkeit des neuen deutschen Reiches mit erlebt haben, und dann noch diese Welt für schlechter als keine erklären kann, das ist ihm schlechterdings unverständlich. Es ist daher nicht zu verwundern, wenn auf die Vertreter dieses liberalen Protestantismus und selbstzufriedenen Nationalliberalismns das Stichwort „Pessimismus" eine ähnliche Wirkung übt, wie die rothe Farbe auf den Puter, d. h. sie in besinnungslosen Zorn versetzt und gegen jede nach Pessimismus riechende Lehre sich ereifern lässt, ohne Unterscheidung, welcher Art dieser Pessimismus sei, und welche Stellung er in dieser Lehre einnehme.

Dabei zeigt sich nun dieser Grimm gegen den Pessimismus in wachsendem Maasse durchdrungen von der Ueberzeugung, dass die pessimistische Weltanschauung gegenwärtig durch ihre epidemische Verbreitung bereits zu einer (wenn auch nur negativen) culturgeschichtlichen Macht geworden sei, gegen welche der Kampf von aussen als aussichtslos und die Argumente der Optimisten als praktisch ohnmächtig

erscheinen, welche deshalb nur noch durch sich selbst überwunden werden könne. Diese Ueberzeugung, welche natürlich nur geeignet ist, den Hass der Gegner zu steigern, enthält in zwiefacher Hinsicht etwas Richtiges: erstens die Anerkennung der Ohnmacht des Optimismus gegenüber der einmal zum Durchbruch gelangten pessimistischen Weltanschauung, und zweitens, dass der Pessimismus nur durch sich selbst gereinigt, von Auswüchsen befreit und zur vollen Wahrheit entwickelt werden kann, mit andern Worten: dass der falsche oder doch schiefe und einseitige Pessimismus nur durch den wahren überwunden werden kann

Gegenüber den thatsächlich vorhandenen schädlichen Formen eines einseitig entstellten Pessimismus handelt es sich vor Allem darum, diese Formen präcis zu charakterisiren und den wahren Pessimismus von ihnen scharf abzugrenzen, dann aber darum, zu zeigen, dass der letztere nicht nur unschädlich sondern gradezu die unentbehrliche solide Grundlage für echte Moral und Religion ist. Diese Aufgabe sucht der dritte Aufsatz zu lösen; wenn er damit am engsten an die Ethik sich anlehnt, so weist der vierte und letzte bereits über die Moral hinaus auf das Gebiet der Religionsphilosophie.

Hier in dieser letzten Abhandlung nimmt die Untersuchung einen ganz selbständigen Gang von einem neuen Ausgangspunkt. Wenn der Pessimismus an der Erfahrung des Leides seine empirische Basis hat, so kann er doch erst durch Reflexion aus der Auffassung entspringen, welche der Mensch von dem Leide gewinnt. Es kommt also darauf an, zu prüfen, welche Bedeutung dem Leide beigemessen wird und welche Stellung der Mensch in Folge dessen zu dem Leide nimmt. Dies erfordert eine phänomenologische Skizzirung der möglichen Stellungnahmen des Menschen zum Leide, welche ebenso viele Epochen in der culturgeschichtlichen Entwickelung der Menschheit bezeichnen. Diejenige Stellungnahme, welche das Leid in seiner tiefsten und umfassendsten Bedeutung erfasst und zugleich die relative Wahrheit aller untergeordneten Positionen in sich aufhebt, wird auch die

theoretisch wahrste und praktisch höchste sein. Es wird sich zeigen, dass auch auf diesem Wege sich die Einheit von teleologischem Evolutionismus und eudämonologischem Pessimismus als die tiefste und wahrste Auffassung des Lebens ergiebt. Wenn von theologischer Seite in Recensionen meiner früheren Schriften bemerkt worden ist, dass manche meiner Erörterungen von jeder Kanzel verlesen werden könnten, so möchte dies mit relativ grösserem Rechte als von meinen bisherigen Publicationen von dem grösseren Theil dieser letzten Abhandlung gesagt werden können.

I. Kant als Vater des Pessimismus.

1. Die praktische Begründung des Pessimismus oder der Pessimismus als ethisches Postulat.

Der bedeutendste Schritt, der jemals in der ethischen Principienlehre vollzogen wurde, geschah durch Kants Reform der Moral. Die griechisch-römische Philosophie kannte keine echte Moral, sondern nur das Surrogat einer egoistischen Pseudomoral; das Mittelalter kannte keine autonome Moral, sondern nur das Surrogât einer heteronomen Pseudomoral. Mit der Renaissance erhob auch der Eudämonismus von Neuem sein Haupt und hatte es in der protestantischen Aufklärung des 18. Jahrhunderts dahin gebracht, dass man ernstlich zu glauben anfing, der wahre Sinn auch der christlichen Moral gehe dahin, den Menschen in vernünftiger Weise nach seiner eigenen Glückseligkeit streben zu lehren. Die heteronome Moral des Mittelalters hatte sich also als unfähig erwiesen, den Eudämonismus für die Dauer zu besiegen; sollte letzterer nicht für immer an die Stelle echter Moral treten, so musste ein anderes Princip als das theologische der Heteronomie zu seiner Ueberwindung aufgeboten werden. Diese Heteronomie ernstlich zu bekämpfen, konnte Kant nicht zeitgemäss erscheinen, da sie ja so schwach schien, dass sie nicht einmal gegen den Eudämonismus sich hatte behaupten können, und da man sich in die Täuschung einwiegte, dass die wahre christliche Moral gar nicht heteronom sei. Der allein zu fürchtende Feind war damals die egoistische Pseudomoral oder die Glückseligkeitslehre (Eudämonismus); diese galt es, in ihrer sittlichen Werthlosigkeit und Gefährlichkeit zu entlarven, um einer echten, zu aller Glückseligkeitslehre im Gegensatz stehenden Moral Raum zu schaffen, die natürlich nicht in theologische Heteronomie zurückfallen durfte, d. h. autonome Moral sein musste.

In dieser Weise hat Kant seine Aufgabe erfasst und in der Hauptsache gelöst, wenn auch die positiven Formeln seiner Lösung theils schief präcisirt sind (in der rein formalistischen Fassung seines

Moralprincips und der Verkennung der objectiven, uneigennützigen Zwecke des sittlichen Willens), theils zu eng ausgefallen sind (in der unrichtigen Unterstellung der Gefühlsmoral und Geschmacksmoral unter die eudämonistische Pseudomoral), theils der tieferen metaphysischen Begründung entbehren und rein als psychologische Facta hingestellt werden. Hier handelt es sich weder um den positiven Werth, noch um die vielseitigen Mängel der Kantschen Formulirung seines moralischen Princips, welche ich bereits in meiner „Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins" erörtert habe, sondern um das unbestreitbare Verdienst Kants, zum ersten Mal die negativen Merkmale einer echten Moral in ihrem principiellen Gegensatz sowohl zu aller eudämonistischen als auch zu aller heteronomen Pseudomoral präcisirt und namentlich in ersterer Hinsicht mit aller Ausführlichkeit begründet zu haben. Alle nachkantischen Philosophen, welche auf eudämonistischen oder heteronomen Principien eine Moral zu errichten, oder auch nur denselben durch eine Hinterthür wieder Eingang in die Moral zu verschaffen gesucht haben, haben dadurch ihre Arbeit zu einem werthlosen, der Entwickelung hinderlichen Anachronismus gestempelt und sind damit in eine Rückfälligkeit weit schlimmerer Art gerathen, als diejenigen, welche, unbekümmert um die in sich widerspruchsvollen Ergebnisse der Kantschen Vernunftkritik, fortgefahren haben, sich in den ausgetretenen Geleisen der dogmatischen Metaphysik zu bewegen.

Das Princip der eigenen Glückseligkeit würde lauten: „Liebe Dich selbst über Alles, Gott aber und Deinen Nächsten um Deiner selbst willen" (VIII 209)*), denn unter Selbstliebe versteht man das Streben nach eigener Glückseligkeit. Der Nutzen eines solchen Princips ist nicht schlechthin zu verkennen, nur ist er auf eine propädeutische Anwendung desselben beschränkt, welche niemals zu einer definitiven werden darf. Um ein entweder noch ungebildetes oder auch verwildertes Gemüth zuerst zu einer gewissen Legalität zu bringen, mag es einiger vorbereitender Anleitungen bedürfen, es durch seinen eigenen Vortheil zu locken oder durch Schaden zu schrecken, aber dieses Gängelband muss fortfallen, sobald es seine propädeutische Wirkung gethan hat (VIII 300). Denn zu einem

*) Die Citate beziehen sich auf Kants sämmtliche Werke, herausgegeben von Rosenkranz und Schubert; die römischen Ziffern geben den Band, die arabischen die Seitenzahl an.

Princip der Moral ist dieses Princip der eigenen Glückseligkeit aus verschiedenen Gründen untauglich.

Zuerst ist zu bemerken, dass es keine Verpflichtung, keine Verbindlichkeit auferlegen kann, da es keinen Sinn hat, dasjenige durch ein moralisches Gesetz noch besonders als Forderung aufzuerlegen, wozu der Naturinstinct allein schon unwiderstehlich antreibt (IX 230, 232); wäre eine Glückseligkeitslehre als Sammlung technischer Vorschriften oder Rathschläge, die dem Princip der Glückseligkeit dienen, möglich, so wäre dies doch niemals ein System von Pflichten, also niemals Moral zu nennen. Nun ist aber zweitens eine solche Glückseligkeitslehre eine unlösbare Aufgabe, denn da die Glückseligkeit nicht ein Ideal der Vernunft, sondern der Einbildungskraft ist (VIII 44), da die constitutiven Elemente derselben nicht auf rationellem Wege zu bestimmen, sondern nur aus der Erfahrung zu entlehnen sind (VIII 43), so ist ihr Begriff ein so unbestimmter (VIII 42), dass er nicht nur nicht von einem Menschen auf den andern übertragbar ist, sondern selbst in einem und demselben Subject mit der Wandelung der Bedürfnisse, Neigungen und Gefühle wechselt (VIII 134), — d. h. das Princip der Glückseligkeit ist ein auf Zufälligkeiten basirendes Princip, dem ebenso wie die Verpflichtungsfähigkeit auch die Allgemeinheit und Nothwendigkeit abgehen, welche man von einem Princip der Moral erwarten muss (vgl. VIII 149).

Es kann wohl jemand behaupten, dass eine Klugheitslehre auf Grund des Glückseligkeitsprincips, d. h. „eine Theorie der Maximen, zu seinen auf Vortheil berechneten Absichten die tauglichsten Mittel zu wählen," das letzte Wort der praktischen Philosophie sei, aber ein solcher müsste dann auf die Selbsttäuschung verzichten, als ob er damit eine Moral aufstellen wollte und statt dessen eingestehen, dass solche Behauptung die Moral im eigentlichen Sinne des Wortes leugne (VII 270). Wäre eine solche Ansicht im Recht, wäre die eigene Glückseligkeit der alleinige Zweck des menschlichen Lebens und Strebens und die praktische Vernunft nur als Mittel zur Realisirung dieses Zweckes verliehen, so hätte jedenfalls die Natur ihre Mittel zum Zwecke schlecht gewählt, insofern sie erstens zwei Mittel zu demselben Zwecke anwandte (Vernunft und Instinct), deren eines (der Instinct) schon ausreichend scheint, und insofern sie zweitens ein Mittel zum Zweck wählte, welches wie die Vernunft in der Verfeinerung des Strebens nach Glückseligkeit von dem Ziele immer

weiter abführt, anstatt demselben näher zu bringen (VIII 13—14). Da aber die Natur bei organisirten Wesen doch sonst nichts vergebens und nichts verkehrt zu thun pflegt, so lässt schon dieser Zusammenhang darauf schliessen, dass der Zweck des Lebens, zu dem die Vernunft als Mittel verliehen ist, ein anderer sein müsse als Glückseligkeit. Es ist richtig, dass der Mensch als Sinnenwesen vermöge des Antriebes seiner Natur (IX 230) gezwungen ist, nach seiner Glückseligkeit zu streben; aber man müsste gänzlich an der Weisheit der Natur irre werden, wenn dieser zufällige empirische Zweck des Individuums nicht blos als ein Nebenzweck zu betrachten wäre, der im Vergleich mit dem eigentlichen Zweck seines Daseins sehr untergeordneter Art ist, und dessen Erfüllung durch diejenige des letzteren auf mancherlei Weise eingeschränkt, ja sogar unter Nichts herabgebracht werden kann (VIII 15). Giebt es aber solchen höheren Zweck des Daseins, so giebt es auch einen höheren Bestimmungsgrund des Willens als die eigene Glückseligkeit, so giebt es auch eine echte Moral, die nicht mit Glückseligkeitslehre zu verwechseln oder zu vermischen ist.

Gäbe es keine echte Moral, so würde das Streben nach eigner Glückseligkeit zwar auch niemals moralisch, sondern nur schlechtweg natürlich heissen können; giebt es aber eine echte Moral, so entsteht die Möglichkeit, dass dieses an und für sich bloss natürliche Streben mit den moralischen Grundsätzen in Conflict gerathe und dadurch unsittlich werde, d. h. dass die ursprüngliche Beziehungslosigkeit beider Gebiete (vgl. VIII 222 unten) sich in ihren praktischen Consequenzen zu einem Gegensatz ausgestalte. Gäbe es keine echte Moral, so könnte man die Glückseligkeitslehre gewähren lassen, wenn man auch ihren Anspruch, Moral zu sein, zurückweisen müsste; gäbe es zwar eine echte Moral, aber ohne die Möglichkeit, mit der Glückseligkeitslehre zu collidiren, so müsste man zwar auf pünktliche und reinliche Sonderung beider Gebiete halten, um die Würde der Moral zu wahren und die Theilnahme der blossen Glückseligkeitslehre an dieser Würde zu verhindern, aber man brauchte doch keinen besonderen Schaden von der Vermischung beider zu fürchten. Ist aber, wie es wirklich der Fall ist, das Princip der eigenen Glückseligkeit das gerade Widerspiel von dem der Sittlichkeit (VIII 147), dann muss in der Scheidung beider Gebiete nicht bloss pünktlich, sondern sogar peinlich verfahren werden (VIII 221—222), weil sonst mit der Flagge

der Sittlichkeit eine Contrebande gedeckt wird, welche die Sittlichkeit gänzlich zu Grunde richtet (VIII 147). „Wenn man auch beide noch so sehr zusammenschütteln wollte, um sie vermischt, gleichsam als Arzneimittel, der kranken Seele zuzureichen, so scheiden sie sich doch alsbald von selbst, und, thun sie es nicht, so wirkt das erste“ (die Moral) „gar nicht, wenn aber auch das physische Leben hierbei einige Kraft gewönne, so würde doch das moralische ohne Rettung dahinschwinden“ (VIII 217). Die Glückseligkeit, zum ganzen Zweck des Menschen gesetzt, macht ihn unfähig, seiner eigenen Existenz einen Endzweck zu setzen, und sein Verhalten in Uebereinstimmung mit diesem zu regeln (IV 328).

Es ist ja nicht zu leugnen, dass die Glückseligkeitslehre in vielen Fällen den Schein einer sittlichen Gesinnung dadurch hervorbringen kann, dass ihre Vorschriften zufällig zu demselben äusseren Ergebniss führen, wie die der Moral; aber wenn hierdurch die Legalität gefördert wird, so ist doch der Gewinn mehr als zweifelhafter Art, weil dieser äussere Nutzen durch Untergrabung der wahrhaft sittlichen Gesinnung erkauft wird. Der Buchstabe des Gesetzes, nicht sein Geist würde erfüllt, das Gesetz würde gehasst oder verachtet, während es um eigenen Vortheils willen befolgt wird, kurz alles würde in lauter Gleissnerei verwandelt und das unbestechliche Urtheil des inneren Richters über uns selbst würde nur um so härter lauten (VIII 300), weil der Mangel des Wesens sich mit dem heuchlerischen Schein bekleidet. Von allen unechten Principien der Sittlichkeit (VIII 72) ist deshalb das Princip der eigenen Glückseligkeit das am meisten verwerfliche (VIII 74), nicht bloss weil es theoretisch falsch ist oder praktisch nichts zur Begründung der Sittlichkeit als Gesinnung beiträgt, „sondern weil es der Sittlichkeit Triebfedern unterlegt, die sie eher untergraben und ihre ganze Erhabenheit zernichten, indem sie die Bewegursachen zur Tugend mit denen zum Laster in eine Classe stellen und nur den Calcul besser ziehen lehren, den specifischen Unterschied beider aber ganz und gar auslöschen“ (VIII 74). Wenn dieser Unterschied nicht beachtet wird und das unechte Moralprincip der Eudämonie an Stelle des echten Moralprincips der Autonomie als Grundsatz aufgestellt wird, so ist das die Euthanasie (der sanfte Tod) aller Moral (IX 221). Nur die bisher übliche Begründung der Moral auf irdischen oder jenseitigen Eudämonismus ist der Grund, dass alle bisherige Tugendlehre in der Geschichtserfahrung

so wenig guten Erfolg aufzuweisen hat; wenn erst ein von aller Glückseligkeitslehre gereinigter Pflichtbegriff im privaten und öffentlichen Unterricht eingeschärft werden würde, dann müsste es mit der Sittlichkeit der Menschen bald besser stehen (VII 194—195).

Eine unbefangene Beobachtung des sittlichen Bewusstseins, wie dasselbe thatsächlich im Menschen gegeben ist, zeigt denn auch, dass der Inhalt desselben etwas ganz specifisch anderes ist als das ebenfalls im Menschen gegebene Streben nach Glückseligkeit. Der Philosoph kann beinahe wie der Chemiker zu aller Zeit ein Experiment mit jedes Menschen praktischer Vernunft anstellen, um den moralischen Bestimmungsgrund vom eudämonistischen zu unterscheiden, wenn er nämlich zu dem eudämonistisch afficirten Willen (z. B. desjenigen, der gerne lügen möchte, weil er sich dadurch etwas erwerben kann) das moralische Gesetz zusetzt; wie auf Kalizusatz in salzsaurer Kalklösung die Salzsäure sofort den Kalk verlässt, um sich mit dem Kali zu vereinigen, und der Kalk zu Boden fällt, so verlässt auf die Vorhaltung des moralischen Gesetzes die praktische Vernunft (im unwillkürlichen Urtheil über das, was geschehen sollte) den Vortheil und vereinigt sich mit dem, was dem Menschen die Achtung vor seiner eigenen Person erhält, der Wahrhaftigkeit (VIII 222). Wenn man empfänglichen Gemüthern Geschichten in moralischer Absicht erzählt, so werden dieselben in steigendem Maasse von der blosen Billigung zur Bewunderung, von da zum Erstaunen, endlich bis zur grössten Verehrung und dem Enthusiasmus der Nacheiferung hingerissen werden, je reiner die in den Beispielen zur Anschauung gebrachten sittlichen Grundsätze sind, je uneigennützige die Helden der Erzählung handeln und je grössere Opfer sie bringen, um der Idee der Sittlichkeit treu zu bleiben (VIII 305). Daraus folgt, dass das sittliche Bewusstsein um so lebhafter von moralischen Motiven afficirt wird, je reiner dieselben von jeder Vermischung mit dem Streben nach eigenem Wohlergehen sind. „Dasjenige aber, dessen Wegräumung die Wirkung einer bewegenden Kraft verstärkt, muss ein Hinderniss gewesen sein. Folglich ist alle Beimischung der Triebfedern, die von eigener Glückseligkeit hergenommen werden, ein Hinderniss, dem moralischen Gesetze Einfluss auf das menschliche Herz zu verschaffen“ (VIII 306).

„So deutlich und scharf sind die Grenzen der Sittlichkeit und der Selbstliebe abgeschnitten, dass selbst das gemeinste Auge den

Unterschied, ob etwas zu der einen oder zu der andern gehöre, gar nicht verfehlen kann" (VIII 148—149). Wollte z. B. ein Freund sich bei dir wegen abgelegten falschen Zeugnisses durch Aufzählung aller der Vortheile entschuldigen, die er dadurch erlangt, so würdest du ihm ins Gesicht lachen; wollte dir jemand einen Haushalter dadurch empfehlen, dass er ihn als einen klüglich und unbedenklich für seinen Vortheil sorgenden Mann schildert, so würdest du glauben, er wollte dich zum Besten haben (VIII 148); wollte jemand die Unterschlagung des Depositums eines Verstorbenen mit seiner und seiner Familie Nothlage und dem Reichthum und der Unkenntniss der rechtmässigen Erben entschuldigen, so würde doch jeder eingestehen, dass es trotz aller dieser mildernden Umstände ein Unrecht, ein Verbrechen sei (VII 192—193). Auch der schlichteste Verstand weiss es, dass nicht die schlaue Verfolgung des eigenen Nutzens, sondern im Gegentheil nur die Verfolgung eines uneigennützigen Zweckes moralisch genannt werden kann (VII 184), dass nur eine ganz uneigennützige Pflichterfüllung eine reine Pflichterfüllung ist und erst in dieser Reinheit der wahre Werth der Moralität zu finden ist (VII 190), dass mit andern Worten die Tugend nur darum so viel werth ist, weil sie so viel kostet, nicht (wie der Eudämonismus meint), weil sie soviel einbringt (VIII 305), dass die Grösse der Tugend nicht an dem Grade der mit ihr verbundenen Selbstliebe, sondern an dem Grade der mit ihr verbundenen Selbstverleugnung gemessen werden muss (VII 190—191, VIII 307). —

Gegen diese Forderung der Selbstverleugnung richten sich nun die heftigsten Angriffe der Vertheidiger des Eudämonismus, indem ihnen solche Forderung als unerfüllbar, widernatürlich und absurd erscheint. Besonders von Ch. Garve, einem der liebenswürdigsten und maassvollsten Vertreter des gesunden Menschenverstandes in der Aufklärungsperiode, wurden diese Einwürfe formulirt in seinen „Versuchen über verschiedene Gegenstände der Moral und Literatur" und von Kant beantwortet durch die im Jahre 1793 in der Berliner Monatsschrift erschienene Abhandlung: „Ueber den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nichts für die Praxis," I. „Von dem Verhältniss der Theorie zur Praxis in der Moral überhaupt." Wie die Moral ursprünglich der Glückseligkeitslehre nicht entgegengesetzt ist, sondern nur ausser Beziehung zu ihr steht und erst durch die praktischen Collisionen in einen Gegensatz

zu ihr geräth, so ist es auch von vornherein gar keine Forderung der Moral, der Glückseligkeit zu entsagen, sondern nur von der Glückseligkeit zu abstrahiren, soweit die Pflicht ins Spiel kommt (VII 183). So wenig das Streben nach eigener Glückseligkeit unmittelbar genommen moralisch genannt werden kann, ebenso wenig kann es direct betrachtet unmoralisch heissen; es kann erst dadurch unmoralisch werden, dass die verfolgten persönlichen Zwecke mit sittlichen Zwecken in Collision gerathen. Insoweit eine solche Collision zufällig nicht stattfindet, insoweit also meine persönlichen Zwecke nicht unmoralisch sind, hat niemand anderes ein Recht, von mir deren Aufopferung zu fordern (IX 234); vom moralischen Standpunkt ist gegen die Selbstliebe nicht das Geringste einzuwenden, sofern dieselbe nur die Bedingung erfüllt, mit dem moralischen Gesetze nicht in Widerstreit, sondern entweder in Einstimmung, oder ausser Berührung zu sein. Wenn sie ausser Berührung und Beziehung zur Pflicht bleibt und sich in einer sittlich-indifferenten Sphäre bethätigt, so macht der Mensch nur von seinem natürlichen Rechte Gebrauch, indem er sich einem Triebe überlässt, den die Natur ihm wohlweislich verliehen und zu dessen Leitung sie ihn mit Instincten ausgerüstet hat (VII 186, VIII 11); wenn sie aber gar in Einstimmung mit dem moralischen Gesetz sich befindet, so dient sie als ein Hilfsmittel zur Pflichterfüllung, heisst so vernünftige Selbstliebe (VIII 197) und wird in dieser Gestalt indirect ebenso zur Pflicht (VIII 18), wie sie im Collisionsfalle mittelbar zur Pflichtwidrigkeit wird.

Die von Seiten der Moral zu stellende Forderung des Verzichts auf eigene Glückseligkeit geht also niemals weiter als soweit dieses Streben mit dem Moralgesetz collidirt; da die Selbstliebe nicht um ihrer selbst willen, sondern nur um der Sittlichkeit willen eingeschränkt wird, so kann diese Einschränkung sich niemals zu einer absoluten Vernichtung, welche die Basis der sittlichen Wirksamkeit zerstören würde, steigern, noch viel weniger aber sich in die Umkehrung der Selbstliebe, in den Selbsthass und in die Fratze einer mönchischen Ascetik und Casteiung verirren (IV 409, IX 354). Im Gegentheil, da doch nur einer oberflächlichen Betrachtung, welche die tiefere ursprüngliche Verkettung der Ereignisse unbeachtet lässt, die Sphäre des sittlich-indifferenten Thuns eine nennenswerthe Breite zu haben scheint, da in Wahrheit die eigene materielle Lage und sociale Stellung von der einschneidendsten Wichtigkeit für die eigene sittliche Leistungs-

fähigkeit sind, so scheint das ganze Gebiet der Selbstliebe, soweit sie nicht mit der Pflicht collidirt, unter den Begriff der vernünftigen Selbstliebe zu fallen, welche als — wenn auch nicht unmittelbare, so doch mittelbare — Pflicht zu betrachten ist und die verschiedenartigen „Pflichten gegen sich selbst" unter sich befasst. Nicht die Beförderung der eigenen Glückseligkeit aus Neigung hat einen moralischen Werth, wohl aber die aus Pflichtgefühl (VIII 19), d. h. diejenige, bei welcher die instinctive Neigung zu dieser Beförderung von dem Bewusstsein der indirecten Pflichterfüllung, von dem Bewusstsein des mittelbaren Werthes dieser Selbstförderung für sittliche Zwecke begleitet, getragen und veredelt ist. Der Einfluss der Beförderung des eigenen Wohls ist ein doppelter; einerseits steigert er durch Erhaltung und Erhöhung der Gesundheit, Wohlhabenheit, Stärke, Geschicklichkeit und Wohlfahrt die Mittel und Befähigung zur Ausübung sittlicher Handlungen (VIII 223), andrerseits erhöht er durch Herstellung der eigenen Zufriedenheit die Sympathie mit dem Loose Anderer und die Neigung zum Wohlthun (XI 230) und beseitigt viele Versuchungen oder schwächt viele Motive zum Bösen, welche aus Armuth, Noth, Elend und verachteter Stellung ihre Kraft schöpfen (IX 233—234, VIII 18, 223). Wer bloss aus Neigung sein eigenes Wohl befördert, der wird durch die unvermeidlichen Enttäuschungen des Lebens schwer betroffen, wer es aber aus Pflichtgefühl thut, der behält die beruhigende Zuversicht, dass er seine Pflicht gethan habe, wenn auch der Erfolg nicht den Erwartungen entsprach.

Diese Erklärungen scheinen genügend, um eine missverständliche Auffassung der geforderten Selbstverleugnung abzuwehren; desto entschiedener muss aber die Forderung der Selbstverleugnung in dem von der Moral bestimmten Sinne festgehalten werden, ohne an ihr zu mäkeln und zu deuteln, wie es z. B. durch den Einwand geschieht, dass sie über die Kräfte des Menschen hinausgehe und darum eigentlich nicht als Forderung hinzustellen sei. Allerdings ist zuzugeben, dass die verlangte Selbstverleugnung streng genommen nur ein ethisches Ideal ist, das vielleicht noch von keinem Menschen durch vollkommen uneigennützige Pflichterfüllung verwirklicht worden ist; aber als Ideal, dem jeder Mensch mehr oder minder sich anzunähern im Stande ist, muss sie festgehalten werden, d. h. als Ziel der Reinheit des sittlichen Willens, dem jeder Mensch nachzustreben hat, sofern er sich sittlich zu verhalten gewillt und bemüht ist. Hingegen das

Ideal fallen lassen, weil die Schwäche der menschlichen Natur seine vollkommene Verwirklichung nicht gestatte, die Flinte ins Korn werfen und die Begünstigung der eigennützigen Motive, als der den Menschen leichter afficirenden, zur Maxime erheben, das ist der Tod aller Moralität (VII 190—191). —

Man könnte nun vielleicht glauben, dass Kant das Princip der Glückseligkeit nur in Beziehung auf dessen egoistische Fassung bekämpfe, im Sinne einer altruistischen Fassung aber gelten lasse und könnte sich dafür auf seine Tugendlehre berufen, in welcher er ganz in die Bahnen der Wolfschen Moralphilosophie einzulenken scheint, insofern er eigene Vollkommenheit und fremde Glückseligkeit als die Ziele des sittlichen Handelns hinstellt. Indessen abgesehen davon, dass dieses Werk seines 73sten Lebensjahres allgemein als eine seiner schwächsten Leistungen anerkannt ist, so ist doch wohl zu beachten, dass er den sittlichen Charakter des auf eigene Vollkommenheit und fremde Glückseligkeit gerichteten Handelns keineswegs aus der Beschaffenheit dieser Ziele, sondern aus dem von ihnen ganz unabhängigen kategorischen Imperativ der praktischen Vernunft ableitet und dass er diese Ziele nur als solche bezeichnet, welche accidentiell mit den Forderungen des Sittengesetzes übereinstimmen, oder welche zufällig zugleich Pflicht sind. So erscheint also selbst in Kants Tugendlehre die Beförderung fremder Glückseligkeit keineswegs als Princip der Moral, als Begründung des sittlichen Werthes der That, sondern nur als beiläufiges Ergebniss derselben, deren sittlicher Werth aus ganz andern Quellen fliesst. Ausserdem ist die zufällige Uebereinstimmung solcher Zwecke mit der Pflicht selbst bei Kant noch auf die private Sittlichkeit beschränkt, wo das Recht der Wohlthätigkeit nicht geschmälert werden darf, wird aber ausdrücklich von ihm geleugnet für die Sphäre des öffentlichen Rechts, wo an Stelle der Uebereinstimmung vielmehr der Gegensatz tritt. Der Altruismus kann sich wenigstens scheinbar auf Kant berufen, der Socialeudämonismus kann es gar nicht.

Dem Grundsatz: *Salus civitatis* (nicht *civium*) *suprema lex esto* leiht Kant eine Bedeutung, welche dem Sinne des Socialeudämonismus schnurstracks zuwiderläuft und sich schon in der (eingeklammerten) Unterscheidung des Staatswohls von dem Wohle der Bürger ankündigt. Nicht das materielle Gedeihen oder das „Sinnenwohl“ des Gemeinwesens, welches mit der Glückseligkeit der Bürger zusammenfällt,

sondern das politische Gedeihen des Gemeinwesens oder die Erhaltung und Entwickelung der staatlichen Rechtszustände, welche er auch als das „Verstandeswohl" bezeichnet, müssen als oberstes Princip des politisch socialen Lebens gelten, denn die bürgerliche Gesellschaft besteht nur durch die Staatsverfassung (VII 2, 273). Giebt es überhaupt eine Theorie des Staatsrechts, so muss sie aus der Vernunft abgeleitet werden und verbindende Kraft haben, ohne dass auf das Wohl- oder Uebelbefinden, das daraus entspringen mag, noch hingesehen werden darf (VII 219). Käme es nur auf das Wohlergehen des Volkes an, so wäre am Ende jede bestehende Verfassung, als eingewöhnter Zustand, gleich gut und das Beste, jede Veränderung zu vermeiden (VII 218). Das Princip der Glückseligkeit richtet trotz der guten Absichten, die man dabei im Sinne hat, wie in der Moral, so auch im Staatsrecht, Böses an; der Souverain z. B. will das Volk nach seinen Begriffen glücklich machen und wird Despot, — das Volk will sich den allgemeinen menschlichen Anspruch auf eigene Glückseligkeit nicht nehmen lassen und wird Rebell (VII 213—214). Kant hält es mit dem Grundsatz: *fiat justitia, pereat mundus,* oder wie er es verdeutscht: „es herrsche Gerechtigkeit, die Schelme in der Welt mögen auch insgesammt darüber zu Grunde gehen", denn die Welt wird keineswegs untergehen, wenn der bösen Menschen dadurch weniger werden, dass Wohlfahrt und Glückseligkeit der Staaten als Principien zur Ableitung politischer Grundsätze verworfen werden (VII 281). Der Mensch strebt für sich und sein Volk nach Glückseligkeit, aber die Vorsehung weiss besser, was ihm dient, und leitet ihn zu dem Zweck der Perfectionirung durch fortschreitende Cultur auf Kosten der Glückseligkeit; der Mensch strebt nach Eintracht, die Vorsehung aber weiss besser als der Mensch, dass Krieg und Zwietracht das wirksamste Mittel zur Perfectionirung der Cultur ist, die schliesslich auch zur Eintracht führt (VII 2, 262). Grade die Uebel sind es, durch welche die Kräfte der Seele gestählt und gesteigert werden zur Beförderung höherer Zwecke (IV 331); mit dem Fortschritt der Cultur wachsen äusserlich und innerlich die Plagen des Lebens (IV 29, 330), aber gerade die mit der Verfeinerung des Geschmacks wachsenden Uebel helfen am meisten den egoistischen Neigungen Platz abgewinnen für die fortschreitende Entwickelung der Menschheit (IV 331). Zwischen dem Gesammtwohl und dem universellen Zweck der Culturentwickelung besteht ganz ebensolche Antinomie,

wie zwischen der Glückseligkeit und der Tugend des Einzelnen; diese Wahrheit schimmert bei Kant bereits überall durch, wenn sie auch noch nicht ihren völlig präcisen Ausdruck gefunden hat. —

Die nächste Ausflucht der Vertreter der Glückseligkeitslehre besteht darin, die auf Erden verlegte Hoffnung auf Glückseligkeit in eine jenseitige Welt hinüberzuspielen. Aber das Princip, Furcht und Hoffnung zu Triebfedern des Handelns zu machen, vernichtet auf alle Fälle dessen ganzen moralischen Werth, gleichviel ob sie sich auf diese oder eine andere Welt richten (VIII 271). „Wie, ist es denn nur darum gut, tugendhaft zu sein, weil es eine andere Welt giebt, oder werden die Handlungen nicht vielmehr dereinst belohnt werden, weil sie an sich selbst gut und tugendhaft waren? Kann derjenige wohl redlich, kann er wohl tugendhaft heissen, welcher sich gern seinen Lieblingslastern ergeben würde, wenn ihn nur keine künftige Strafe schreckte, und wird man nicht vielmehr sagen müssen, dass er zwar die Ausübung der Bosheit scheue, die lasterhafte Gesinnung aber in seiner Seele nähre, dass er den Vortheil der tugendähnlichen Handlungen liebe, die Tugend selbst aber hasse?" (VII 106).

Durch Hinüberspielen ins Jenseits werden also die Vertheidiger der Glückseligkeitslehre ihre Sache keinenfalls verbessern und hiervon ist Kant so sehr überzeugt, dass er sogar die Lehre Jesu als Bestätigung für seine Ansicht heranziehen zu können glaubt. Er erblickt den Kern dieser Lehre darin, dass sie den Menschen das Gottesreich auf Erden nur von der herrlichen, seelenerhebenden, moralischen Seite ausmalt, dass sie denen, welche der Theilnahme am Gottesreich würdig werden wollen, voraussagt, dass sie sich auf Glückseligkeit hienieden keine Rechnung machen dürften, vielmehr auf die grössten Trübsale und Aufopferungen gefasst machen müssten, dass sie dieselben aber andrerseits, um ihrer menschlichen Natur nicht gänzliche Verzichtleistung auf jede Glückseligkeit zuzumuthen, mit der Verheissung tröstet, es werde ihnen im Himmel wohl vergolten werden (X 162). Auch Kant selbst, wenn er sich an die Hoffnung klammert, dass im Jenseits Tugend und Glückseligkeit durch den Weltregierer in die hier vermisste Harmonie und Proportionalität gesetzt werden würden, hält doch entschieden an der Forderung fest, dass die Pflichterfüllung, um moralisch zu bleiben, schlechthin uneigennützig bleiben müsse, dass der Mensch sich nicht von dem Hinblick auf die in der

erhofften Proportionalität von Glückwürdigkeit und Glückseligkeit mitenthaltene eigene Glückseligkeit als Bestimmungsgrund seines Willens afficiren lassen dürfe (VIII 271) und bloss diese vernunftgemässe und gesetzmässige Proportionalität im Auge haben dürfe, welche an sich nicht eigennützig genannt werden könne, obwohl sie die Proportion der eigenen Glückwürdigkeit und Glückseligkeit in sich einschliesse (VII 185).

Abgesehen davon, dass der Ausdruck „Glückwürdigkeit" an die nach dem Maassstabe der „Würdigkeit" bemessene Gabenvertheilung eines Wohlthätigkeitsvereins erinnert und jedenfalls einem von Kant inhaltlich weit überwundenen Vorstellungskreise angehört, bleibt doch zu bemerken, dass hierbei psychologisch etwas Unmögliches gefordert wird: nämlich eine zur Willensanregung geeignete Vorstellung zwar vor Augen zu haben, ohne sich doch durch dieselbe motiviren zu lassen. Wäre dieses Kunststück im Hinblick auf das Jenseits vollziehbar, so könnten die Vertheidiger der Glückseligkeitslehre mit gutem Grund darauf bestehen, dass es auch im Hinblick auf irdische Glückseligkeit möglich sein müsse; wäre die moralische Unschädlichkeit des Glaubens an die Vereinbarkeit von Tugend und Glückseligkeit für das Jenseits zuzugeben, so möchte es schwer fallen, die Schädlichkeit desselben und die Nothwendigkeit der Entgegensetzung beider für das Diesseits aufrecht zu erhalten. Soviel steht fest, dass Kant die Uneigennützigkeit der Sittlichkeit auch in Bezug auf die jenseitigen Glückseligkeitsverhältnisse fordert und nur nicht den Muth findet, der menschlichen Natur den vollkommenen Verzicht auf positive Glückseligkeit für diese und jene Welt zuzumuthen, obwohl es eigentlich in der Consequenz seines Moralprincips liegt, jeden verbindenden Faden zwischen Tugend und Glückseligkeit durchzuschneiden, um der letzteren ihre Reinheit zu sichern. —

Wir kommen nun zu dem letzten Versuch der Eudämonisten, ihre anscheinend schon verlorene Sache zu retten, zu einem Versuch, der zwar bedeutend feiner angelegt ist als die bisher besprochenen, aber darum nicht minder unwahr ist (VIII 152). Dieselben argumentiren so: wenn es auch zugegeben werden muss, dass die Tugend nicht in einer directen Proportion zu der Glückseligkeit stehen kann, so gilt es doch nur, so lange man das thatsächlich im Menschenherzen gegebene moralische Gefühl in Rechnung zu stellen vergisst; wenn man aber diesen integrirenden Bestandtheil des gesammten

Glückseligkeitszustandes mitberücksichtigt, so erkennt man, dass der Lasterhafte durch die Vorwürfe seines Gewissens von der Falschheit seiner Calculation überführt wird, der Tugendhafte aber in der Seelenruhe und dem inneren Lohn der Tugend selbst den stärksten und eigentlichen Antrieb zu tugendhaftem Handeln findet. Alle äussere Glückslage wird entwerthet, wo die Zufriedenheit des Gewissens fehlt, und der grösste Mangel äusserer Glücksgüter kann überwogen werden durch die Befriedigung und das Behagen, welche das Bewusstsein der Rechtschaffenheit und Tugend gewährt; darum muss die Furcht vor der Strafe und die Hoffnung auf den Lohn des eigenen sittlichen Bewusstseins als Beweggrund stärker sein, als Furcht und Hoffnung in Betreff einer Veränderung der sonstigen Glückslage und muss als der eigentliche und wahre Grund des sittlichen Handelns, als Princip der Moral anerkannt werden (IX 220, VIII 152).

Aber dieser Argumentation liegt ein Widerspruch zu Grunde (IX 220). Die Voraussetzung ist, dass es eine Stimme des Gewissens im Menschen gebe, welche nach rein moralischen, d. h. nicht eudämonistischen Maassstäben das Thun und Wollen desselben beurtheile, da es nach einem rein eudämonistischen Moralprincip zu einer solchen Beurtheilung gar nicht kommen könnte; die Folgerung hieraus aber soll sein, dass der Maassstab für die sittliche Beurtheilung die Uebereinstimmung des Handelns und Wollens mit dem Princip der eigenen Glückseligkeit sei. Die Folgerung ist also eine solche, welche dem Inhalt der Voraussetzung widerspricht und, wenn sie wahr wäre, die Möglichkeit derselben aufheben, d. h. sich selbst den Boden unter den Füssen wegziehen würde. Wenn der Eudämonist ein Verbrechen begangen hat, weil er sah, dass es seine Glückslage erhöhen musste, ohne ihm irgend welchen Nachtheil zuzuziehen, so wird er sich mit Recht einen verrückten Narren schelten, falls er eine schmerzliche innere Missbilligung seines Handelns empfindet; denn er muss sich sagen, dass dieses sogenannte moralische Gefühl widersinnig ist, wenn das Princip seines Handelns richtig war. Er muss sich deshalb bemühen, dieses widersinnige Gefühl abzustumpfen und womöglich zu ertödten, und wird früher oder später dahin gelangen, es auf einen Grad herabzusetzen, der durch das aus dem Verbrechen geflossene Vergnügen überwogen wird, oder der ihm gar gestattet, über die Aengstlichkeit der Redlichen vor plagenden Selbstverweisen zu lachen (VII 394—395). Je tugendhafter der Mensch ist, wegen desto ge-

ringerer Abweichungen vom Sittengesetz macht er sich Vorwürfe, je ferner er der Tugend ist, desto laxer äussert sich das Gewissen; der Tugendhafte begeht also den Irrthum, dem Lasterhaften seine eigene Denkungsart zu unterstellen, wenn er glaubt, dass derselbe sich durch die Aussicht auf Selbstvorwürfe von schlechten Thaten solle abhalten lassen (VII 394). Nur wer schon tugendhaft ist, und nur in dem Grade, als er es schon ist, empfindet nach unsittlichen Handlungen ein bestimmtes Maass moralischer Unzufriedenheit mit sich selbst; diese kann also immer nur als Wirkung, niemals als Ursache der Tugend aufgefasst werden (VII 189), und es wäre ein Herumdrehen im Cirkel, wenn das als alleinige Ursache der Tugend gesetzt werden sollte, was nur als ihre Wirkung verständlich ist (IX 220). Was hilft es, dem Menschen, um ihn tugendhaft zu machen, die Seelenruhe der moralischen Selbstzufriedenheit anzupreisen, wenn ihm der Sinn fehlt, um den moralischen Werth seiner Existenz so hoch anzuschlagen? (VIII 254). Hier hilft nur eine wirklich moralische Erziehung, welche, ohne Rücksicht auf den innern Lohn der Tugend, den Menschen zunächst dahin bringt, dass er seines Lebens bei allem äussern Glücke nicht froh werden kann, ohne in jeder Handlung sich seiner Rechtschaffenheit bewusst zu sein. Das moralische Gefühl zu cultiviren, gehört allerdings selbst zur Pflicht, aber der Begriff der Pflicht kann aus ihm nicht abgeleitet werden, sondern muss dem Handeln vorhergehen, aus welchem das Gefühl erst folgt (VIII 152—153).

Ausser den bis jetzt angegebenen Widersprüchen aber leidet der fragliche Rettungsversuch des Eudämonismus noch an einem anderen Uebelstande, nämlich dem, dass die „moralische Glückseligkeit", welche er neben und über der gewöhnlichen Glückseligkeit annimmt, auch schon ein sich selbst widersprechendes Unding ist (IX 220), dass diese Wortzusammensetzung auf einem Missbrauch der Worte beruht, welche selbst schon einen Widerspruch enthält (IX 233). So wenig die Glückseligkeit im Sinne der Epikureer die Tugend einschliesst, so wenig schliesst die Tugend im Sinne der Stoiker eine positive Glückseligkeit in sich (VIII 249). Die reine praktische Vernunft schlägt jeden der sittlichen Selbstschätzung voraufgehenden Eigendünkel nieder, und thut der Selbstliebe erheblichen Abbruch, indem sie durch Einschränkung der Neigungen Schmerz verursacht (VIII 197); sie entschädigt zwar den Menschen für die Opfer, die sie kostet, durch die Unabhängigkeit seiner intelligiblen Natur und der Seelengrösse (VIII

301), aber diese innere Beruhigung ist bloss negativ (VIII 216), ein bloss negatives Wohlgefallen an seiner Existenz, eine bedürfnisslose Selbstzufriedenheit (VIII 256), welche nicht Glückseligkeit ist, auch nicht der mindeste Theil derselben (VIII 216). Hat man seine Pflicht erfüllt, so hat man grade nur eben seine Schuldigkeit gethan; die Pflichterfüllung kann also keine positive Freude bereiten, sondern nur von dem positiven Schmerz der Pflichtwidrigkeit befreien, und höchstens im Contrast mit diesem als relativ angenehmer Zustand empfunden werden. Absolut genommen erreicht aber die moralische Zufriedenheit nur dann den Indifferenzpunkt des Gefühls, wenn sie vollkommen ist, und als vollkommene Zufriedenheit ist wiederum die moralische ebenso unerreichbar wie die pragmatische mit dem sonstigen Wohlbefinden (VII 2, 149). Die Tugend schmerzt also in doppelter Hinsicht, erstens durch den Abbruch, den sie den Neigungen thut, und zweitens durch die unüberwindliche Unvollkommenheit ihrer selbst; insoweit sie aber Selbstzufriedenheit ist, ist sie wieder nur ein negatives Gefühl der Beruhigung, keine positive Lust oder Glückseligkeit, so dass von „moralischer Glückseligkeit" nur in einem ganz uneigentlichen und leicht irreführenden Sinne des Wortes die Rede sein könnte (IX 220). —

Aus dem Bisherigen erhellt, dass Sittlichkeit und Glückseligkeit weder identisch sind, noch auch die eine in der andern enthalten sein kann, so dass der Begriff der einen aus dem der andern analytisch abzuleiten wäre; es geht vielmehr aus diesen Erörterungen hervor, dass sie zwei ganz specifisch verschiedene Begriffe sind, deren etwaige Verknüpfung nur auf synthetischem Wege zu bewerkstelligen sein kann (VIII 249—250). Eine solche synthetische Verknüpfung zwischen Sittlichkeit und Glückseligkeit ist aber nicht nur aus der Erfahrung nicht abzuleiten (VIII 250), sie erscheint sogar geradezu unmöglich. Denn diese Verknüpfung liesse sich doch nur nach der Kategorie der Ursachlichkeit denken, so dass entweder die Sittlichkeit als Folge des Strebens nach Glückseligkeit oder die Glückseligkeit als Folge des erreichten Strebens nach Sittlichkeit zu betrachten wäre. Nun haben wir aber die Unmöglichkeit einer Verknüpfung im ersteren Sinne auf alle Weise dargethan, und die Verknüpfung im letzteren Sinne ist ebenfalls unmöglich, weil der Begriff einer moralischen Glückseligkeit sich als ein Unding herausgestellt hat, und „weil alle praktische Verknüpfung der Ursachen und der Wirkungen in der

Welt als Erfolg der Willensbestimmungen sich nicht nach moralischen Gesinnungen des Willens, sondern der Kenntniss der Naturgesetze und dem physischen Vermögen, sie zu seinen Absichten zu gebrauchen, richtet" (VIII 252).*) Es besteht also eine Antinomie oder ein Widerstreit zwischen Glückseligkeit und Sittlichkeit, eine Antinomie, welche ebensowohl aus dem Gegensatz zwischen der collectiven socialen Glückseligkeit und der Culturentwickelung der Menschheit hervorleuchtet, wie sie im Individuum an der Opposition zwischen seinem Streben nach Glückseligkeit und seinem Streben nach Tugend offenbar wird.

Die Antinomie zwischen Sittlichkeit und Glückseligkeit ist schlechterdings unlöslich für die Sphäre der Erscheinungswelt; soweit die Formen von Raum, Zeit und Ursachlichkeit Geltung haben — also nicht bloss für unser Erdenleben, sondern auch für das Leben auf andern Weltkörpern und für eine etwaige zeitliche Fortsetzung des Individuallebens nach dem Tode ist diese Antinomie nothwendig und unüberwindlich. Soll dieselbe überwunden werden, so kann es nur in einer intelligiblen Welt geschehen, wo die Geltung der Naturgesetze zugleich mit den Erscheinungsformen unserer Welt aufhört. Wäre diese Antinomie nicht nothwendig unlöslich für unsere Welt, so wäre die Moralität unmöglich. Denn wenn die Moral bloss Glückseligkeitslehre wäre, so gäbe es gar keine echte Moral, nur eine unechte, welche den Namen der Moral nicht verdient; wenn hingegen die Glückseligkeit als pragmatische Folge an die Sittlichkeit geknüpft wäre, so bliebe zwar der Begriff der Moralität unangetastet, aber ihre Verwirklichung würde psychologisch unmöglich, weil es nicht zu verhindern wäre, dass der Wunsch nach Erlangung dieser Glück-

*) Kant findet es befremdlich, dass gleichwohl die Philosophen alter wie neuer Zeiten die Glückseligkeit und Tugend schon in diesem Leben in geziemender Proportion haben finden, oder sich ihrer bewusst zu sein haben überreden können (VIII 253). Er gesteht seinerseits die Möglichkeit nur einer mittelbaren Beziehung zwischen Glückseligkeit und Sittlichkeit zu (VIII 252), insofern Naturgesetz und Sittengesetz auf einen einheitlichen Schöpfungsplan zurückweisen und auch die Selbstliebe ein Factor in dem grossen Getriebe ist, das in letzter Instanz doch ethischen Zielen dienen muss (IV 424—425). Hierher gehört ebensowohl der oben erwähnte propädeutische Werth der Glückseligkeitslehre als einer Vorstufe der echten Moral (VIII 300), wie der kunstvolle Mechanismus der gegenseitigen Einschränkung der egoistischen Bestrebungen Aller zu gesetzmässiger Harmonie (VII 227, 281—282, 322—324, IV 331).

seligkeit sich an die Stelle der rein moralischen Triebfedern drängte und diese ausser Thätigkeit setzte, also die Moralität der Gesinnung durch Legalität aus egoistischen Gründen ersetzt. Wenn echte Moralität begrifflich und thatsächlich möglich sein soll, so muss jeder noch so dünne Faden zwischen Glückseligkeit und Sittlichkeit zerrissen, jede Brücke zwischen beiden Gebieten abgebrochen werden. Darf die Glückseligkeit in der Erscheinungswelt nicht einmal als Folge der Sittlichkeit zugelassen werden, so darf sie es noch viel weniger unabhängig von aller Sittlichkeit; denn sonst würde sich erst recht Niemand um Sittlichkeit kümmern und alles der Glückseligkeit nachjagen. Gesetzt z. B. die Natur hätte den Menschen mit einem so erleuchteten Verstande begabt, dass er die Mittel zur Erlangung seiner Glückseligkeit, die ihm jetzt vielfach unerreichbar sind, sich vollständig zu verschaffen vermöchte*), so würde das keine andere Folge haben, als dass die instinctiven Neigungen, die doch allemal das erste Wort haben, zuerst ihre vollkommene und dauernde Befriedigung verlangen, und die Moral erst hinterdrein käme, und zusehen könnte, wie sie es anfinge, dieselben in geziemenden Schranken zu halten (VIII 293—294).

Soll die Sittlichkeit trotz des unaufhebbaren instinctiven Glückseligkeitsstrebens im Menschen praktisch möglich bleiben, so muss die Erreichung der Glückseligkeit — sowohl ausserhalb der Sittlichkeit als auch mit Hilfe der Sittlichkeit — praktisch unmöglich sein (wenigstens in der Erscheinungswelt, innerhalb deren sowohl von Glückseligkeit wie von Sittlichkeit im gewöhnlichen Sinne der Worte überhaupt nur die Rede sein kann); diess ist das unausweichliche Ergebniss von Kants Reform der Moral, wenngleich er es in dieser präcisen Gestalt nicht ausgesprochen hat. Die Unerreichbarkeit positiver Glückseligkeit im zeitlichen Leben ist ein unumgängliches Postulat der praktischen Vernunft, oder moderner ausgedrückt: der Pessimismus ist eine unerlässliche Voraussetzung, welche das sittliche Bewusstsein als Vorbedingung seiner Selbstbehauptung zu machen genöthigt ist. Kant's Reinigung der Moral von aller Glückseligkeitslehre macht zugleich kehraus mit dem rationalistischen Optimismus des vorigen

*) Dass die Unerreichbarkeit der Glückseligkeit aus der psychologischen Natur des unersättlichen Willens folgt und durch keine Steigerung der Verstandesfähigkeiten aufgehoben werden kann, ist Kant wohl bewusst (IV 327), kommt aber bei der hier gemachten hypothetischen Annahme nicht in Betracht.

Jahrhunderts in Bezug auf die Behaglichkeit des Daseins; sein ethischer Idealismus entfaltet nur dadurch solche Reinheit und Hoheit, dass er den Pessimismus als seine *conditio sine qua non* erkennt. So gewiss Kants Reinigung der Moral von aller Glückseligkeitslehre ein unerschütterlicher Eckstein aller echten Moral, und in ihrem bleibenden Werthe ganz unabhängig von seiner positiven Formulirung der sittlichen Grundsätze und Moralprincipien ist, so gewiss muss alle echte Moral nothwendig den Pessimismus zur Vorbedingung ihrer praktischen Realisirbarkeit haben.

Man sieht hieraus einerseits, wie haltlos der Versuch ist, den Pessimismus durch Berufung auf die Wahrheit des ethischen Idealismus Kants discreditiren zu wollen; gerade aus Kants Philosophie erhellt, dass der Pessimismus, ganz gleichgültig, ob er auf inductivem Wege aus der Untersuchung der empirischen gegebenen Welt zu erweisen sei oder nicht, doch jedenfalls eine unbedingte apriorische Gültigkeit als nothwendiges ethisches Postulat beansprucht. Auch wenn auf rein theoretischem, inductivem Wege sich niemals etwas über die Erreichbarkeit der Glückseligkeit in der Erscheinungswelt ausmachen liesse, oder wenn selbst ein dem Pessimismus ungünstiges Ergebniss die grössere theoretische Wahrscheinlichkeit beanspruchen zu können schiene, so würde der Pessimismus dennoch als unbedingt richtig behauptet werden müssen, weil ohne ihn als Voraussetzung der ethische Idealismus unmöglich wäre, dessen Wahrheit von dem kategorischen Imperativ des sittlichen Bewusstseins verbürgt wird. Weil für Kant der Pessimismus als Postulat der praktischen Vernunft *a priori* feststand, darum durfte er es für überflüssig halten, denselben durch zusammenhängende theoresische Erörterungen aus der Erfahrung beweisen zu wollen; für unsere Zeit, wo mit dem sittlichen Bewusstsein selbst auch dessen Postulate dem skeptischen Einwand einer vielleicht nur illusorischen Beschaffenheit ausgesetzt sind, und wo in Folge dessen eine objective Fundamentirung ihrer subjectiven Ueberzeugungskraft durch die Uebereinstimmung mit theoretisch erwiesenen Wahrheiten verlangt wird, ist es nicht mehr überflüssig, einen solchen Beweis zu versuchen und auch nachträglich die mannigfachen Ansätze zu demselben zu sammeln, welche sich in Kants Werken zerstreut finden. Da Kant ursprünglich Optimist im Leibniz-Wolfschen Sinne war (I 54, 133), und erst nach seinem 40sten Lebensjahre zum Pessimismus überging, als ihm die Nothwendigkeit einer Reform der Moral

im angegebenen Sinne zum Bewusstsein kam, so erscheint die Vermuthung nicht unbegründet, dass es wirklich auch in psychologischer Hinsicht die Reinheit seines ethischen Idealismus war, welche seinen Umschlag vom Optimismus zum Pessimismus verursachte und ihn lehrte, auch die empirisch gegebenen Thatsachen mit andern Augen zu betrachten, als seine frühere Befangenheit im Optimismus ihm dies gestattet hatte.

---

2. Die theoretische Begründung des Pessimismus.

a) Kants Stellungnahme zum Problem.

Das Wort „Pessimismus“ würde man bei Kant vergeblich suchen, wohl aber ist ihm der Begriff, den man heute mit diesem Wort bezeichnet, ganz geläufig, und seine Anführung verschiedener Philosophen, welche einer pessimistischen Weltansicht zuneigten, beweist, dass die Frage nach dem Werthe des Lebens ihm als eine schon öfters gestellte und verschiedentlich beantwortete bekannt war.

Was zunächst die ausserhalb der Wissenschaft gelegenen Ansichten über die Erdenwelt anbetrifft, so führt er deren vier an, welche die Welt betrachten 1) als ein Wirthshaus, wo jeder Einkehrende von einem folgenden bald verdrängt wird, 2) als ein Zuchthaus (Brahmanismus, Buddhismus und sogar Plato) oder einen Ort der Züchtigung und Reinigung gefallener Geister, 3) als ein Tollhaus, wo jeder nicht allein seine eignen Absichten vernichtet, sondern auch den andern alles erdenkliche Herzeleid zufügt und obenein die Geschicklichkeit und Macht, das thun zu können, für die grösste Ehre hält, 4) als einen Kloak (nach dem Einfall eines persischen Witzlings), wo aller Unrath aus andern Welten hingebannt worden (VII 416).

Lassen wir die barocken Einfälle solcher „sich dünkenden Weisen“ bei Seite und gehen zu der wissenschaftlichen Behandlung der Frage nach dem Werth des Lebens über, so war die optimistische Beantwortung, welche sie durch die Leibniz-Wolf'sche Philosophie gefunden hatte, die in Kants Jugendzeit herrschende, und er selbst schloss sich ihr im Jahre 1759 in seinem „Versuch einer Betrachtung über den Optimismus“ aus voller Ueberzeugung an (I 54). In seinem

im Jahre 1763 veröffentlichten „Versuch, den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen", berichtet er, dass Maupertuis in seinem Versuche der moralischen Weltweisheit die Summe der Glückseligkeit des menschlichen Lebens zu schätzen gesucht und bei diesem Calcul ein negatives Facit erhalten habe (I 133). Diesem Ergebniss vermag Kant damals noch nicht beizustimmen, aber doch nicht mehr aus optimistischer Voreingenommenheit, sondern weil er die Aufgabe aus technischen Gründen für unlösbar erachtet; denn wenn er auch darin mit Maupertuis übereinstimmt, dass Lust und Unlust sich wie + a und — a zu einander verhalten und darum sehr wohl der Zusammenfügung zu einer algebraischen Summe fähig sind, so hält er doch die verschiedenen Arten der Lust für zu ungleichartig, um commensurabel zu sein (I 133), während er später anerkennt, dass alle Lust als solche gleichartig oder homogen, also auch gegen einander vergleichbar sei (VIII 129—133). Durch die Meinung, dass die von Maupertuis behandelte Aufgabe auf empirischem Wege unauflöslich sei, hat übrigens Kant sich nicht abhalten lassen, seinerseits eine apriorische Lösung des axiologischen Problems in derselben Abhandlung zu versuchen. Er geht dabei von der völlig haltlosen und von ihm selbst in seiner reifen Periode nie wieder berührten Voraussetzung aus, dass die Welt, als algebraische Summe ihrer Realgründe betrachtet, während des Weltprocesses dasselbe sein müsse wie vor demselben, nämlich = 0, und schliesst daraus, dass auch für die Seelentriebe als Realgründe des Vergnügens und Missvergnügens die algebraische Summe jederzeit = 0 sein müsse (I 151—152). Dieses künstlich construirte Gleichgewicht von Lust und Unlust wäre selbst dann aus psychologischen Gründen unrichtig, wenn die metaphysische Voraussetzung, aus der es gefolgert ist, wahr wäre; aber immerhin ist doch mit diesem Standpunkt der eudämonologische Optimismus definitiv verlassen, und die Glückseligkeit der Geschöpfe als Schöpfungszweck des gütigen Schöpfers ausgeschlossen.

Vom Jahre 1765 ab geht durch alle Schriften Kants die Ueberzeugung hindurch, dass die von Maupertuis gegebene Lösung die richtige sei, dass das Leben, nach dem Maassstabe der Glückseligkeit bemessen, gar keinen Werth habe, ja sogar, dass sein Werth negativ sei, oder unter 0 sinke (IV 331—332); zuerst findet diese pessimistische Ueberzeugung Ausdruck in den 1765 erschienenen „Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen" und noch

präciser in den Anmerkungen zu dieser Schrift, welche erst aus seinem Nachlass veröffentlicht wurden, aber nach Schuberts Angabe in dem Zeitraum von 1765—1775 geschrieben sein müssen. Da mithin diese entschiedene Wendung zum Pessimismus in das fünfte Lebensdecennium Kants fällt, so kann von einem Einfluss greisenhafter Grämlichkeit bei derselben noch keine Rede sein. Von besonderem Einfluss für diesen Uebergang vom Optimismus zum Pessimismus ist neben der Conception einer allem Eudämonismus entgegengesetzten Moral wahrscheinlich die Lectüre Rousseaus gewesen, von welchem Kant lernte, dass der gewöhnliche Glaube an die Beförderung der menschlichen Glückseligkeit durch den Fortschritt der Cultur und Wissenschaften irrthümlich sei (VII 2, 267, XI 240); aber er folgte Rousseau nicht in dem Glauben, dass der Naturzustand zurückzuwünschen sei, da er einsah, dass dieser Zustand ein in sich zweckloser und darum schlechthin unbefriedigender sei, welcher, wenn er jemals zurückkehren könnte, die Menschheit ebenso zwingend wie einstmals aus sich heraus in den Zustand des gegenwärtigen mühseligen Ringens treiben würde (VII 360—361, 382). Kant stimmt also Rousseau zwar darin bei, dass der Uebergang vom Naturzustand zu dem der Cultur ein Opfer in eudämonologischer Hinsicht für die Menschheit war, aber er betont energisch, dass er eine teleologische Nothwendigkeit für dieselbe war und als solche sich thatsächlich in ihrer Naturanlage ausprägte, so dass schon der erste Schritt auf dem Wege der Entwickelung erkennen lässt, dass Culturfortschritt und Glückseligkeit in einem gegensätzlichen (antinomischen) Verhältniss stehen. In dieser aus Rousseau geschöpften Erkenntniss ist Kant allen seinen Zeitgenossen und Nachfolgern, welche durch Rousseau direkte Anregungen empfangen haben, weit überlegen; Kant allein ist es, welcher den bleibenden Wahrheitsgehalt der Rousseau'schen Leistungen zum integrirenden Bestandtheil der Philosophie gemacht hat.

Nächst Rousseau scheint das 1771 erschienene Werk des Grafen Veeri: „*Meditazioni sulla economia politica*" auf die psychologische Grundlegung des Kantschen Pessimismus von Einfluss gewesen zu sein, welches in einem Nachdruck und zwei Uebersetzuugen in Deutschland verbreitet war (VII 2, 145). Nachdem Kant das Verhältniss von Lust und Unlust als + a und — a anerkannt (VII 2, 143), war er zwar über die Ansicht des Leibniz hinaus, dass die Unlust nur ein ge-

ringerer Grad von Lust sei, war aber auch verhindert, den Pessimismus, wie später Schopenhauer es that, auf die Meinung zu gründen, dass die Lust nur ein geringerer Grad, eine Privation der Unlust sei. Dass er nun doch im Stande war, trotz abweichender theoretischer Voraussetzung praktisch zu denselben Resultaten zu kommen wie Schopenhauer, und damit seine ebenerwähnte Durchgangsansicht von dem absoluten Gleichgewicht der Lust und Unlust zu überwinden, das verdankt er wahrscheinlich jenen grundlegenden psychologischen Erörterungen des Grafen Veeri, die er selbst als seine Quelle anführt (VII 2, 144—145). „Vor jedem Vergnügen muss der Schmerz vorhergehen; der Schmerz ist immer das erste. — Auch kann kein Vergnügen unmittelbar auf das andere folgen, sondern zwischen einem und dem andern muss sich der Schmerz einfinden. — Die Schmerzen, die langsam vergehen, haben kein Vergnügen zur Folge, weil der Uebergang unmerklich ist." Nur der sich aufdrängende Contrast zwischen der überwundenen Unlust und dem erreichten Zustande der Befriedigung bringt diesen letzteren als Lust zum Bewusstsein; es ist also nicht der Prosprect des Eintretens eines künftigen Zustandes unmittelbar, sondern (der Contrast des in Aussicht genommenen mit dem geflohenen Zustand oder einfacher:) das Verlassen des gegenwärtigen Zustandes, was das Vergnügen erweckt (d. h. zum Bewusstsein bringt) (VII 2, 144). Hieraus entspringen die nämlichen praktischen Folgen, als ob die Lust sich zur Unlust — a nicht wie + a verhielte, sondern wie 0; auf beiden psychologischen Voraussetzungen lässt sich der Pessimismus gleich gut begründen (vgl. Phil. d. Unb. 8. Aufl. Band II Cap. XIII No. 1 S. 295—305).

Was die moralische Beschaffenheit der Menschheit anbetrifft, so konnte Kant gleichfalls durch Rousseau in einer schon von seiner pietistischen Jugend her nicht allzugünstigen Meinung bestärkt werden; er fand aber in dieser Hinsicht sogar unter den Koryphäen der Aufklärungsphilosophie eine Unterstützung, in Moses Mendelssohn. Während nämlich die Aufklärungsphilosophen den Leibniz-Wolfschen Optimismus in Bezug auf die Glückseligkeit der Menschheit eifrig vertheidigten und ausbauten (so z. B. Garve gegen Kant), so widmeten sie diesem Optimismus nicht die gleiche Achtung und Sympathie in Bezug auf die fortschreitende Entwickelung der Menschheit, und als einer der speculativeren Köpfe dieser Zeit, Lessing, den Optimismus der Entwickelung in seiner „Erziehung des Menschengeschlechts"

predigte, da fühlte Mendelssohn sich bewogen, in seinem „Jerusalem“ (II. Abschnitt, S. 44—47) diese hoffnungsreiche Hypothese im Sinne eines pessimistischen Skepticismus zu bekämpfen, so dass Kant sich dadurch veranlasst sah, den optimistischen Evolutionismus gegen ihn zu vertheidigen, d. h. auch die Culturentwickelung im Allgemeinen und den moralischen Fortschritt im Besonderen zu behaupten unbeschadet des Zugeständnisses, dass die gegenwärtige moralische Beschaffenheit des Menschengeschlechts nur Unwillen und Hass erwecken könne (VII 220—221).

Während also in der Popularphilosophie der Aufklärungszeit ein evolutionistischer Pessimismus neben einem eudämonologischen Optimismus herrschte, vertrat Kant ebensosehr den Pessimismus in eudämonologischer, wie den Optimismus in evolutionistischer Hinsicht, und dieser Gegensatz zwischen rationalistischer Aufklärung und speculativer Weltanschauung ist während des inzwischen verflossenen Jahrhunderts fast unverändert geblieben. Haben auch die nachkantischen speculativen Philosophen bald den evolutionistischen Optimismus betont, bald den eudämonologischen Pessimismus einseitig herausgearbeitet, so ist doch ihnen allen die Antipathie gegen den eudämonologischen Optimismus der rationalistischen Aufklärungsphilosophie gemeinsam, und sie alle (mit Ausnahme Schopenhauers, der lediglich durch seinen Glauben an die exclusive Subjectivität der Zeit an der Annahme eines realen geschichtlichen Entwickelungsprocesses verhindert wurde) huldigen trotzdem einem evolutionistischen Optimismus, welcher der blossen Aufklärung als phantastischer Köhlerglaube erscheint. Grade deshalb, weil es sich um Gegensätze handelt, die heute noch in ungeschwächter Kraft die Welt bewegen, ist das erste Auftreten dieser Spaltung im Lager des Leibniz-Wolfschen Rationalismus, wie es sich in den Differenzen der Aufklärungsphilosophie und der Kantschen Speculation vollzieht, so interessant und lehrreich.

b) Der moralische Entrüstungspessimismus.

Bevor wir dem eudämonologischen Pessimismus Kants näher treten, dürfte es zweckmässig sein, einen Blick auf seine pessimistisch gefärbte Meinung über die traurige Beschaffenheit des Menschengeschlechts in moralischer Hinsicht zu werfen, da diese Meinung, obwohl sie nicht unmittelbar in den eudämonologischen Pessimismus hineingehört, doch einen wichtigen Bestandtheil der pessimistischen

Weltanschauung im weiteren Sinne bildet und besonders in Schopenhauers Pessimismus eine bedeutende Rolle spielt.

Kant erzählt folgende Anekdote: Als Friedrich II. einmal den mit der Leitung der Schulen in Schlesien betrauten Sulzer fragte, wie es damit ginge, antwortete dieser: „seitdem man auf dem Grundsatz (des Rousseau), dass der Mensch von Natur gut sei, fortgebaut hat, fängt es an, besser zu gehen.“ *„Ah“* (sagte der König), *„mon cher Sulzer, vous ne connaissez pas assez cette maudite race, à la quelle nous appartenons“* (VII, 2., 275). Kant selbst meint, dass mit der Beschaffenheit der Menschengattung „nicht viel zu prahlen“ sei, und sieht ihren hervorstechenden Charakterzug in Thorheit, mit einem Lineament von Bosheit verbunden (VII 2, 274). „Man kann sich eines gewissen Unwillens nicht erwehren, wenn man ihr Thun und Lassen auf der grossen Weltbühne aufgestellt sieht, und bei hin und wieder anscheinender Weisheit im Einzelnen doch endlich alles im Grossen aus Thorheit, kindischer Eitelkeit, oft auch aus kindischer Bosheit und Zerstörungssucht zusammengewebt findet: wobei man am Ende nicht weiss, was man sich von unserer auf ihre Vorzüge so eingebildeten Gattung für einen Begriff machen soll“ (VII 318). Wenn die in der menschlichen Natur eingewurzelte Bösartigkeit innerhalb eines geordneten Staatswesens durch den Zwang der bürgerlichen Gesetze verschleiert wird, so fällt sie doch im äusseren Verhältniss der Staaten gegen einander ganz unverdeckt und unwidersprechlich in die Augen, und beseitigt den falschen Schein, als ob nur Rohheit, d. h. unzulängliche Cultur die Ursache ihres gesetzwidrigen Verhaltens wäre (VII 277). Da aber auch innerhalb gesetzlich geordneter Zustände „ein jeder, bei seiner guten Meinung von sich selber, doch die böse Gesinnung bei allen Anderen voraussetzt, so sprechen sie einander wechselseitig ihr Urtheil, dass sie alle, was das Factum betrifft, wenig taugen“ (VII 277).

Das radical Böse, der verderbte Hang in der Menschennatur steht für Kant so fest, dass er, wo die Erfahrung so laut spricht, sich den förmlichen Beweis ersparen zu können glaubt, und zwar tritt diese Verderbtheit ebenso deutlich im Naturzustand wie im Culturzustand hervor. Für ersteren verweist er auf die Auftritte von ungereizter Grausamkeit in den nie aufhörenden zwecklosen Mordscenen der meisten wilden Völkerschaften, für letztere auf die lange melancholische Litanei von Anklagen der Menschheit: von geheimer

Falschheit selbst bei der innigsten Freundschaft, von dem Hange, denjenigen zu hassen, dem man verbindlich ist, von der heimlichen Freude an dem Schaden und Unglück unsrer besten Freunde, und von so vielen andern unter dem Tugendschein verborgenen Lastern der Civilisation, gar nicht zu reden von den offenen Lastern, die gar nicht verhehlt werden, weil der schon gut heisst, der bloss ein böser Mensch von der allgemeinen Classe ist (X 36—37).

Da jeder kluge Mensch nöthig findet, einen guten Theil seiner Gedanken zu verheimlichen, so ist schon daraus allein klar genug zu ersehen, dass jeder es gerathen findet, auf seiner Hut und von allen andern Menschen übler Gesinnung gewärtig zu sein; müssten die Menschen alle Gedanken auch aussprechen, so wäre nicht abzusehen, wie sie vor einander Achtung haben und mit einander auskommen sollten (VII 2, 275). Die Indiscretion aus Unverstand oder unedler Denkungsart ist thatsächlich so allgemein, dass es kaum möglich ist, einem Menschen sich ganz rückhaltslos anzuvertrauen, dass mit andern Worten die wahre Freundschaft dem schwarzen Schwane gleicht (IX 337).

Alles Gute ohne moralische Gesinnung ist blosser Schein und schimmerndes Elend (VII 329), und doch ist eine Sittlichkeit aus wirklich moralischen Grundsätzen äusserst selten beim männlichen, fast gar nicht beim weiblichen Geschlechte anzutreffen (IV 431). Faulheit und Feigheit sind die Ursachen, warum ein so grosser Theil der Menschen (insbesondere des weiblichen Geschlechts) zeitlebens unmündig bleibt, auch nachdem die Natur sie längst von fremder Leitung frei gesprochen; es ist ja so bequem, sich nach den Vorschriften anderer zu richten, und so ängstlich, den Schritt zur Mündigkeit auf eigne Verantwortung zu thun, der von den verdummenden Vormündern als so gefährlich dargestellt wird (VII 145). Und doch sind Faulheit und Feigheit noch nicht die schlimmsten Laster, denn ohne sie würde noch weit mehr Böses in der Welt verübt werden, als ohnehin schon geschieht; muss doch selbst die Falschheit uud Verrätherei der Menschen dazu dienen, das Zustandekommen vieler böser Anschläge zu verhindern (VII 2, 202), obschon die Falschheit das verächtlichste unter allen Lastern ist. Wie wenig Aufrichtigkeit findet man unter Menschen, was möchte man nicht thun, um die von der Erde zum Himmel Entflohene von da wieder herabzuziehen? Wie kann man sich aber über den Mangel an Auf-

richtigkeit, wie kann man sich selbst über die religiöse Heuchelei wundern, wenn man sieht, wie unsre Erziehungsart verfährt, wie sie sogar in der Religion alles nur auf das Lippenbekenntniss kaum verstandener Lehren stellt? (X 230). Was ist unter den Händen der Menschen aus dem Christenthum geworden, und wie abschreckend müsste der Anblick aller durch dasselbe verursachten Uebel wirken, wenn man aus seinen geschichtlichen Folgen auf seinen inneren Werth zurückschliessen wollte? (X 156—158).

Ueberblickt man in dieser Weise die moralische Beschaffenheit des Menschengeschlechts, so ist unleugbar, dass die lange Kette trauriger Erfahrungen von dem Wohlgefallen an demselben gründlich zurückbringen muss (IV 136); will man sich das philanthropische Wohlwollen bewahren und sich vor dem Laster des Menschenhasses bewahren, so bleibt kaum etwas andres übrig, als sein Auge vom Betragen der Menschen abzuwenden (X 37). Nicht genug der Traurigkeit über die Uebel, welche das Schicksal über andre Menschen verhängt, muss man auch noch die Betrübniss tragen über die Uebel, welche die Menschen in Folge ihrer elenden moralischen Beschaffenheit sich unter einander zufügen; diese Betrübniss aber ist keine niedergeschlagene Traurigkeit, sondern zählt zu den rüstigen Affecten, insofern sie in den moralischen Ideen ihren Grund hat, und zur Thätigkeit anspornt (IV 137). Sie ist ebenso etwas Erhabenes, wie die Flucht vor dem Verkehr mit Menschen, wenn letztere nicht aus eigentlicher Misanthropie sondern aus geselliger Bedürfnisslosigkeit und Scheu vor der Unwürdigkeit der Gesellschaft entspringt (IV 136).

Man erkennt leicht, wie diese Anschauungen die geschichtliche Grnndlage jenes „Entrüstungspessimismus“ bilden, der unter Anschluss an Schopenhauer bis in die Gegenwart hinein sich vernehmen lässt und in dem Unwillen über die Unangemessenheit der empirischen Wirklichkeit zu den Forderungen des ethischen Idealismus wurzelt. Dieser Entrüstungspessimismus ist aber keine philosophische Theorie, sondern eine praktische Gesinnung; so sehr man sein Recht im letzteren Sinne anerkennen und ihn als Antrieb zur Verbesserung der sittlichen Zustände schätzen muss, so wenig kann man ihm doch gestatten, sich an die Stelle eines philosophischen Pessimismus zu setzen nnd diesen zu verdrängen. Dem philosophischen Theoretiker kommt es nicht auf moralischen Unwillen, sondern auf causales und teleologisches Begreifen und Verstehen an; dieses aber entkräftet den morali-

schen Unwillen in doppelter Hinsicht: erstens durch Einblick in die gesetzmässige Entstehung des empirisch Gegebenen und zweitens durch Ausblick auf die evolutionistische Ueberwindung der ihm anhaftenden sittlichen Mängel. Wenn erstere Seite bei Kant wegen seines die Determination der Entstehung aufhebenden Freiheitsbegriffes nicht zu ihrem Rechte kommt, so doch mit voller Entschiedenheit die letztere; diese genügt aber auch für sich allein schon, um den Entrüstungspessimismus zu einem aufgehobenen Moment im evolutionistischen Optimismus herabzusetzen. Zwar ist für das reife und fertige Individuum eine Vermehrung der Anlage zum Guten so wenig wie eine Verminderung zu erwarten, also der Sittlichkeitsfond des Einzelnen als wesentlich constant anzusehen (X 342), aber der Sittlichkeitsfond der Gattung bleibt nicht constant, vielmehr entwickelt die Welt sich allmählich vom Schlechten zum Besseren (VII 383) und zwar nicht bloss in Ansehung der Cultur, sondern auch in Ansehung ihres moralischen Zweckes (VII 222), so zwar, dass die der Culturentwickelung zuerst nachhinkende Entwickelung der sittlichen Anlagen dieselben dereinst überholt (VII 417).

Wenn das sittliche Elend der Gegenwart als ein (freilich nur durch die sittliche Arbeit der Menschen) zu überwindendes erkannt ist, wenn selbst der Unverstand, die Trägheit und Bosheit der Menschen diesen teleologischen Entwickelungsprocess der Welt wohl hemmen, aber nicht aufhalten oder gar auf die Dauer rückläufig machen können (X 161; VII 265; VII 2, 265), so ist den Deklamationen der sittlichen Entrüstung über dasselbe so wie so die Spitze abgebrochen; es gilt dann, Hand anzulegen jeder an seiner Stelle, aber nicht, an der pathetischen Ausmalung der Schlechtigkeit hängen zu bleiben, und am wenigsten aus diesem zur Ueberwindung bestimmten Moment Beweisgründe für die Schlechtigkeit der Welt im Allgemeinen zu schöpfen. Dass Schopenhauer dies gethan hat, dass er aus dem moralischen Entrüstungspessimismus Argumente für die Wahrheit des philosophischen Pessimismus schöpfen zu können glaubte, dass er den ersteren als einen Haupt-Bestandtheil in den letzteren einfügte und beide hetorogenen Elemente zu veramalgamiren suchte, das ist grade die Achillesferse seines Pessimismus, ist ein verwirrender Fehler, den ich sorgfältig vermieden habe. Wenn die modernen Vertreter des Entrüstungspessimismus das Verständniss für den eudämonologischen Pessimismus Kants und Schopenhauers verloren haben und

nur den einzigen ungehörigen Bestandtheil des Schopenhauerschen Pessimismus sich aneignen, so gleichen sie einem Baumeister, der einen gothischen Dom abreisst, und nur die im Zopfstil eingebaute Sakristei stehen lässt. Auf Kant können sie sich jedenfalls bei solchem Verfahren nicht berufen, denn dieser unterscheidet mit voller Schärfe zwischen der pessimistischen Ansicht über die traurige moralische Beschaffenheit der gegenwärtigen Menschheit, welche durch die Lehre von der fortschreitenden Entwickelung der Gattung überwunden wird, und zwischen dem eudämonologischen Pessimismus, welcher mit dem Fortschritt der Culturentwickelung in immer steigendem Maasse zur Wahrheit wird und dem das letzte Wort in der Sphäre der Erscheinungswelt zusteht. Um darüber in's Klare zu gelangen, in wie weit der evolutionistische Optimismus im Stande ist, den Pessimismus zu überwinden, ist es nöthig, denselben, wie er bei Kant sich darstellt, näher in's Auge zu fassen.

c) Der evolutionistische Optimismus.

Kant verwirft zwar den theologischen Begriff der göttlichen Mitwirkung *(concursus divinus)*, aber er nimmt eine Vorsehung und zwar als gründende, waltende und leitende, an (VII 257—258), weil ohne solche eine teleologische Weltanschauung nicht möglich ist. Liesse die Welt sich durch Zufall oder blinde Nothwendigkeit deuten, so wäre die Frage nach den Zwecken der Dinge leer, d. h. eine Vernünftelei ohne Object; da dies aber unmöglich ist, so müssen wir die Zweckverbindung in der Welt für real nehmen und für sie eine besondere Art der Causalität, nämlich eine absichtlich wirkende Ursache supponiren (IV 332); dies ist eben die Vorsehung. Was hilft es nun aber, „die Herrlichkeit und Weisheit der Schöpfung im vernunftlosen Naturreiche zu preisen, wenn der Theil des grossen Schauplatzes der obersten Weisheit, der von allem diesem den Zweck enthält — die Geschichte des menschlichen Geschlechts — ein unaufhörlicher Einwurf dagegen bleiben soll, dessen Anblick uns nöthigt, unsre Augen von ihm mit Unwillen wegzuwenden, und, indem wir verzweifeln, jemals darin eine vollendete vernünftige Absicht anzutreffen, uns dahin bringt, sie nur in einer andern Welt zu hoffen?“ (VII 334). Die teleologische Weltansicht muss also die Geschichte ebensogut und in noch höherem Sinne umspannen, wie die Natur; wie wir in der Natur ausser Stande sind, den Zweck als zufälliges

Ergebniss mechanischer Processe zu begreifen, so ist es uns in der Geschichte unmöglich, aus dem Zusammenwirken der nach menschlicher Weisheit gewonnenen Mittel einen zweckmässigen Erfolg zu erwarten, daher muss man, man mag so schwergläubig sein, wie man will, an eine providentielle Leitung der zusammenwirkenden Kräfte glauben, wenn man den Glauben an einen Endzweck überhaupt festhalten will (VII 423).

Die gründende Vorsehung hat allen Geschöpfen Naturanlagen mitgegeben, welche dazu bestimmt sind, sich einmal vollständig auszuentwickeln; bei den Pflanzen und Thieren wird diese Bestimmung von jedem Individuum als solchem erfüllt, bei den Menschen aber nicht, daher müssen wir schliessen, dass die Menschengattung, als die einzige von allen, welche als Gattung eine Geschichte hat, dazu bestimmt sei, ihre Naturanlagen in dieser ihrer Geschichte als Gattung zu entfalten (VII 320; VII 2, 271). Dies ist für Kant der leitende Gesichtspunkt *a priori*, welcher ihn an dem Entwickelungsglauben festhalten lässt, obwohl zu seiner Zeit ein solcher Glaube gewiss weit schwerer zu fassen und festzuhalten war als heut. Die Erfahrung allein könnte die planmässige Entwickelung kaum beweisen, denn Niemand könnte dafür stehen, dass nicht nach längerer Periode des Fortschritts ein noch tieferer Rückschritt käme; umgekehrt kann aber auch die Erfahrung den Entwickelungsglauben nicht widerlegen, da auch längerer Stillstand oder Rückgang die Möglichkeit offen lässt, dass gerade jetzt der Umwendungspunkt eingetreten ist, von dem an es zum Besseren geht (X 343—344). Aber doch ist die Erfahrung von Wichtigkeit einerseits als Symptom für die Phase der Entwickelung, in der man sich grade befindet (X 346), und andrerseits als ein wenn auch beschränkter Ausschnitt der Curve oder der gesammten Bahn, welche die Entwickelung beschreibt (VII 330). Freilich ist der Schluss von einem so kleinen Theil der Bahn, wie das Menschengeschlecht bisher zurückgelegt hat, auf ihre Totalität ein unsicherer, aber ebenso wie bei astronomischen Beobachtungen doch zuverlässig genug, um auf die Wirklichkeit einer solchen Entwickelungsbahn zu schliessen, also keineswegs schwärmerisch (VII 330). Da aber die Entwickelung der Anlagen von den Menschen zugleich als moralische Pflicht gefühlt wird und doch ihre vollständige Erfüllung im Individualleben unmöglich ist, so hat ihre Entfaltung in der Gattung, d. h. die fortschreitende Entwickelung der Menschheit gradezu Gewissheit, wenn auch nur eine

moralische Gewissheit, welche für sich allein schon als Motiv für die Hingebung an diesen objectiven Zweck ausreichen würde (VIII 2, 271), welche aber durch jene theoretische Wahrscheinlichkeit unterstützt wird, wie sie aus dem Zusammentreffen der apriorischen Deduction mit den empirischen Anzeichen und Symptomen hervorgeht.

Das wichtigste unter diesen Anzeichen der Geschichte ist die Herausbildung einer öffentlichen Meinung, welche durch die Kundgebungen einer uneigennützigen Beurtheilung der geschichtlichen Zeiterscheinungen eine moralische und ideale Denkungsart zunächst der Zuschauer erkennen lässt (X 346), die bei wichtigen Begebenheiten sich bis zum Enthusiasmus der Theilnahme steigern kann (X 348). Diese öffentliche Meinung selbst muss zu einer Macht werden, die Einfluss auf den Gang der Dinge gewinnt; auch steht zu hoffen, dass auch in den betheiligten Acteuren der Weltgeschichte die ideale Auffassung ihrer Aufgabe zum Durchbruch gelangen wird, nachdem die Möglichkeit einer solchen Entfaltung der moralischen Anlage des Menschen sich zunächst an den unbetheiligten Zuschauern herausgestellt hat. Ist erst das Bewusstsein zum Durchbruch gelangt, dass die Entfaltung der menschlichen Naturanlagen im geschichtlichen Gattungsleben Pflicht jedes Einzelnen ist (VII 2, 271; VII 222—223), dann wird auch daraus die Consequenz gezogen werden müssen, dass alle Pflichterfüllung ohne Ausnahme „ein baarer zum Weltbesten mitwirkender Beitrag“ sei und alle Tugendgesinnung sich mit etwas *Wirklichem* beschäftige, das mit dem Weltbesten zusammenstimmt, (X 209), d. h. dann wird die Beförderung der objectiven Zwecke der Menschheitsentwickelung als eine die Sittlichkeit des Einzelnen stärkende Idee gepflegt werden und jede directe oder indirecte Beförderung der Sittlichkeit wird wiederum der Beschleunigung dieses Entwickelungsganges zu Gute kommen.

Eins der wichtigsten Mittel zur Beförderung der Sittlichkeit der Menschheit ist die Religion und die sie pflegende Kirche, welche bisher ihrer Bestimmung so wenig gerecht geworden ist; da unbedenklich die *jetzige* Zeit als die beste der ganzen bisher bekannten Kirchengeschichte zu bezeichnen ist und jetzt erst ein reinerer und fruchtbarerer Begriff der Religion Wurzel zu fassen beginnt (X 158), so darf man hoffen, dass dieser Umstand in Verbindung mit einer durch reinere Moral verbesserten Erziehung (VII 222—223) auch die moralischen Zustände der Menschheit bald zum Besseren umgestalten

werde (VII 194—195), welche schon jetzt gegen frühere Zeiten wirklich zum Besseren fortgerückt sind (VII 224).

Leben wir auch noch nicht in einem aufgeklärten Zeitalter, so doch in einem Zeitalter der Aufklärung (VII 151), und dieser Unterschied von allen früheren Zeitaltern genügt für sich allein schon, um ohne Sehergeist die Erreichung einer republikanischen (d. h. constitutionellen, gleichviel ob monarchischen oder demokratischen) Staatsform und von da an das nicht mehr gänzlich rückgängig werdende Fortschreiten zum Besseren vorhersagen zu können (X 350). Jeder Versuch, diesen Entwickelungsgang zur Stagnation zu bringen, ist schlechthin berechtigungslos und selbst wenn ein Volk in aller Rechtsform solchen Stagnationsbeschluss fasste, so wäre derselbe dennoch rechtsungiltig, weil eine unrechtmässige Beschränkung des Rechts der folgenden Generationen (VII 150—151). Der Gang zu diesem Ziele einer vollkommenen Staatsverfassung kann sehr wohl ein befremdlicher und unerwarteter sein, wie auch sonst in dem Gang der menschlichen Dinge, wenn man ihn im Grossen betrachtet, alles paradox ist; ein grösserer Grad bürgerlicher Freiheit scheint der Freiheit des Geistes vortheilhaft und setzt ihr doch unübersteigliche Schranken, während ein Grad weniger von jener, wie er z. B. im aufgeklärten Absolutismus stattfindet, dem Geiste Raum schafft, sich nach allem Vermögen auszubreiten (VII 153). Nichts wirkt energischer auf die moralische Besserung der Menschheit ein als eine gute Staatsverfassung, und erst von dieser ist jene in weiterem Umfange zu erwarten (VII 264). Zwar wird in einem geordneten Staatsleben unmittelbar nur die Legalität gehoben (X 354), aber mittelbar wirkt die Gewöhnung an Legalität des Handelns auch auf Beförderung der sittlichen Gesinnung und Stärkung der sittlichen Anlagen zurück, vorausgesetzt, dass sie dabei durch eine lautere Moral und Religion und eine auf beiden fussende Erziehung unterstützt wird. Sonach wird nicht nur die Cultur, d. h. die Hervorbringung der Tauglichkeit vernünftiger Wesen zu beliebigen Zwecken (IV 328), sondern auch die Sittlichkeit durch den Entwickelungsprocess der Menschheit befördert (VII 222 fg.).

Wäre der Fortschritt allein auf die bewusste und absichtliche Beförderung durch Menschen angewiesen, so möchte es schlimm mit der Hoffnung auf denselben bestellt sein; aber die Vorsehung weiss ihre Mittel schon so zu wählen, dass sie ihre Zwecke erreicht, ja sogar, sie trifft ihre Veranstaltungen so, dass die Menschen, ob wollend

oder nicht wollend, ob bewusst oder unbewusst ihren Zwecken dienen müssen *(fata volentem ducunt, nolentem trahunt)* (VII 263). Während die Entwürfe der Menschen vom Einzelnen ausgehen und in Bezug aufs Ganze entweder planlos sind oder verkehrte Pläne verfolgen, geht die Absicht der Vorsehung auf das Ganze und bestimmt von diesem aus die Theile (VII 224); während die Menschen unter sich uneinig und im Streite sind und sich schwerlich aus freien Stücken zu einem gemeinsamen Plan vereinigen würden (VII 225), gehen sie unbemerkt an dem Leitfaden der ihnen selbst unbekannten Naturabsicht fort und arbeiten an der Beförderung eines Zieles, an dem ihnen, wenn sie es kännten, wenig gelegen sein würde, in dem Wahne, durch diese Arbeit nur ihre eigenen Absichten wider einander zu befördern (VII 318). So weiss die Vorsehung selbst im Spiel der menschlichen Freiheit ihren Plan und ihre Endabsicht zu verwirklichen (VII 332) und in dem gesetzmässigen Widerstreit der Kräfte das Mittel zur Ausführung einer tief verborgenen obersten Weisheit zu gewinnen (VII 330).

Hierdurch erst wird es begreiflich, wie der von der Weltregierung beabsichtigte Fortgang durch keine menschliche Macht und Anstalt jemals gänzlich aufgehoben, sondern höchstens gehemmt werden kann (X 161); sogar „das moralisch Böse hat die von seiner Natur unabtrennliche Eigenschaft, dass es in seinen Absichten (vornehmlich in Verhältniss gegen andere Gleichgesinnte) sich selbst zuwider und zerstörend ist und so dem (moralischen) Princip des Guten, wenn gleich durch langsame Fortschritte, Platz macht" (VII 281—282). „Denn eben die Entgegenwirkung der Neigungen, aus welchen das Böse entspringt, unter einander verschafft der Vernunft ein freies Spiel, sie allesammt zu unterjochen und statt des Bösen, das sich selbst zerstört, das Gute, welches, wenn es einmal da ist, sich fernerhin von selbst erhält, herrschend zu machen" (VII 227). Auch die ungeselligen und schlechten Naturanlagen des Menschen haben ihren teleologischen Werth; ungesellige Unverträglichkeit, eitler und missgünstiger Wetteifer, selbstsüchtige Anmaassung, Habsucht und Herrschsucht müssen dazu dienen, die vortrefflichen Naturanlagen und Talente der Menschheit zu wecken und zu entfalten, welche in einem ungestörten, genügsamen, einträchtigen und liebreichen arkadischen Schäferleben auf ewig in ihren Keimen verborgen schlummern würden (VII 322—323).

Eines der wichtigsten und unentbehrlichsten Mittel, dessen sich die Vorsehung zur Steigerung der Cultur bedient, ist der Krieg, und doch ist gerade der Krieg, sowohl der wirklich geführte als die drückende Zurüstung zu ihm im Frieden, die Quelle der grössten Uebel, von welchen die Culturvölker gedrückt werden (VII 380—381). Sprache und Religion sind die natürlichen Trennungsmittel der Menschheit, welche ihre Vermischung verhüten (VII 265); die durch Sprache und Religion getrennten Stämme und Völker gerathen durch instinctiven Kriegesmuth in Krieg, ohne dass es eines besonderen Beweggrundes bedarf (VII 262) und diese Kriege sind es, welche die Völkerverschiebungen auf der Erde und dadurch die Bevölkerung der gesammten Erde auch in ihren unwirthlichsten Gegenden bewirken (VII 261). Alle Kriege sind ebensoviel Versuche (zwar nicht in der Absicht der Menschen, aber doch in der Absicht der Natur), neue Verhältnisse der Staaten zu Stande zu bringen, welche ihrerseits selbst wieder auf kriegerische Umgestaltungen hindrängen (VII 327). Grade hierdurch wird aber der Krieg zum Mittel, alle Talente, die zur Cultur dienen, bis zum höchsten Grade zu entwickeln (IV 330—331); soll er entbehrlich und ein beständiger Friede heilsam werden, so muss er erst seinen Zweck, eine vollendete Cultur herzustellen, erfüllt haben und Gott weiss, wann das geschehen wird (VII 381). Denn die Erreichung einer solchen Cultur ist von der Herstellung der vollkommenen politischen Zustände innerhalb jedes Staates, diese aber wieder von der Herstellung eines Rechtszustandes der Staaten unter einander in einem Staatenbund abhängig (VII 326), zu dem am wirksamsten die wachsende Macht der mercantilen Interessen hinleitet, weil der Handel mit dem Kriege nicht bestehen kann (VII 266). Aber selbst wenn die Vorsehung mit Hilfe des eigennützigen Handelsgeistes dieses Ziel erreicht hätte, so bedeutet ein solcher Staatenbund doch keineswegs die absolute Garantie des ewigen Friedens, sondern nur eine grössere Unwahrscheinlichkeit des Krieges; denn wäre der weltbürgerliche Zustand der öffentlichen Staatssicherheit ohne alle Gefahr, so würden die Kräfte der Menschheit wiederum einschlafen (VII 328).

Wenn schon alle Uebel dazu dienen, die Kräfte der Seele zu wecken, zu steigern, zu stählen und zu höheren Zwecken tauglich zu machen (IV 331), so ist es doch ganz besonders die grösste Noth unter allen, die von den Menschen einander bereitete Noth, welche

die zweckmässigste Wirkung zeigt, indem sie die Menschen nöthigt, ihren ungebundenen Freiheitsdrang zu opfern und in den gebundenen Zustand bürgerlichen Rechtszwanges zu treten (VII 324). Aber auch die unvermeidlichen Uebel der Natur, so wie diejenigen, welche die Cultur selbst erst aus sich gebiert, wirken im Dienste der Vorsehung, erstere mehr dadurch, dass sie die Anlagen des Menschen für die Cultur wecken, letztere mehr dadurch, dass sie der Rohheit und Selbstsucht immer mehr Terrain abgewinnen und der Entwickelung der Menschheit namentlich in moralischer Hinsicht Raum schaffen (IV 331). So vollzieht sich die Perfectionirung der Menschheit durch fortschreitende Cultur durchweg auf Kosten ihres Behagens und ihrer Lebensfreuden (VII 2, 262), und es besteht sogar zwischen Culturfortschritt und Glückseligkeit ein derartiger Widerstreit, dass mit dem Fortschritte der Cultur die Plagen wachsen (IV 429). Da die grösste Zahl der Nothwendigkeiten des Lebens gleichsam mechanisch, ohne dazu besonderer Kunst zu bedürfen, zur Gemächlichkeit und Musse Anderer besorgt werden muss, so muss die Mehrzahl der Menschheit stets in einem Stande des Druckes, saurer Arbeit und wenigen Genusses gehalten werden, damit die culturtragende Minderheit sich der Pflege der Wissenschaft und Kunst und der Ausbildung der hierzu nothwendigen Geschicklichkeit widmen könne; die Ungleichheit ist also Bedingung der Cultur und muss zu dieser in einem gewissen Verhältniss stehen (IV 329).

In diesem Widerstreit zwischen Entwickelung und Glückseligkeit liegt schon die Anerkennung, dass nicht die Glückseligkeit als Ziel der Entwickelung angesehen werden darf, dass die Entwickelung der Menschheit nicht in der Vermehrung ihres Wohlbefindens, sondern in der Steigerung ihrer Cultur und Sittlichkeit, in der Entfaltung ihrer teleologischen Anlagen gesucht werden muss (VII 321), dass der Evolutionismus Kants mit andern Worten auf keinen Fall als eudämonologischer sondern nur als teleologischer Evolutionismus verstanden werden darf (vgl. oben S. 10—12). Nicht passives Wohlleben, sondern activer Kampf mit den Hindernissen der Entwickelung ist die Aufgabe der Menschheit (VII 266), nicht Glückseligkeit, sondern Vollkommenheit (oder vollendete Entfaltung ihrer Anlagen) ihr Ziel. Ein solcher Entwickelungsglaube mag die Hoffnung auf Erreichung seines Ziels noch so fest halten, mag noch so optimistisch sein, so kann er doch niemals anders als pessimistisch genannt werden in Bezug auf das „Heer von Mühseligkeiten", welche den Menschen in diesem Ringen und Kämpfen erwarten (VII 321). Kants

Standpunkt ist also ein evolutionistischer Optimismus, der aber den eudämonologischen Pessimusmus nicht aus-, sondern einschliesst, wenngleich er den moralischen Entrüstungspessimismus als überwunden hinter sich lässt.

Immerhin würde ohne den evolutionistischen Optimismus der eudämonologische Pessimismus eine noch viel furchtbarere Gestalt annehmen, als er mit diesem in Verbindung zeigen kann; denn ohne den Glauben an eine im Geheimen wirkende Weisheit müsste man sich jederzeit darauf gefasst machen, durch die unserm Geschlecht so natürliche Zwietracht am Ende in eine wahre Hölle von Uebeln zu gerathen (VII 328), während man auf Grund des Vorsehungsglaubens sogar hoffen darf, dass die Menschheit in ihrer jetzigen kritischen Entwickelungsperiode die härtesten der ihr überhaupt bevorstehenden Uebel erdulde (VII 329). Vor gänzlicher Verzweiflung schützt nur der Gedanke, dass, wie der Einzelne eines gewissen Minimums von Wohlstand bedarf, um seinen positiven Lebenszweck zu erfüllen, so auch die Menschheit eines gewissen Minimums von Wohlfahrt bedürfe, um ihren Zweck erfüllen zu können; es ist aber keineswegs nöthig, dass die aus diesem objectiv erforderlichen Minimum resultirende algebraische Glückseligkeitssumme einen positiven Lustüberschuss darstelle, oder grösser als 0 sei. Den eudämonologischen Pessimismus beschränkt also der evolutionistische Optimismus nur in soweit, als er einerseits jeden Miserabilismus und Desparatismus, und andererseits jeden passiven Quietismus abwehrt, d. h. ihn vor pathologischen Ausartungen bewahrt und ihm seine begriffliche Reinheit und praktische Lauterkeit verbürgt.

d) Der eudämonologische Pessimismus.

Dass die Aufgabe, die Summe der Glückseligkeit des Lebens zu ziehen, nicht principiell unlösbar sei, hatten wir schon oben gesehen; Lust und Unlust lassen sich als positive und negative Grösse derselben algebraischen Summe einfügen (I 131—132, VII 2, 143), und alle Gefühlsarten sind, sofern sie Lust und Unlust sind und nichts weiter, homogen und deshalb durcheinander messbar und mit einander vergleichbar (VIII 129—133). Es kommt also nur darauf an, den principiell möglichen Calcul richtig durchzuführen.

Was diese Rechnung erschwert, ist lediglich die optimistische Selbsttäuschung und die Menge der Illusionen, welche theils die

Natur zur Ueberwindung der Selbstsucht uns eingepflanzt hat und welche zum anderen Theil wir selber aus Eitelkeit und Dünkel in uns nähren. Der Mensch „verbindet mit der Kunst, sich elend zu machen, noch diejenige, es vor sich selbst zu verbergen durch die Decke, die er auf die traurigen Gegenstände des Lebens wirft, und befleissigt sich einer leichtsinnigen Achtlosigkeit bei der Menge der Uebel, die ihn umgeben und die ihn gleichwohl unwidersetzlich zu einem weit schmerzhafteren Gefühl endlich zurückführen“ (VII 128). Auf Illusion oder Verblendung beruht alle Anhänglichkeit an zeitliche Dinge, welche als eine nicht auf Gewalt beruhende Sklaverei bezeichnet werden kann; sie kann in Abhängigkeit von Sachen oder vom Wahne anderer Menschen bestehen, und heisst im ersteren Falle Ueppigkeit, im letzteren Eitelkeit (XI 259). Die Ueppigkeit besteht in dem Wahne, die Zufriedenheit dadurch erreichen zu können, dass möglichst viel Neigungen durch möglichst viel Annehmlichkeiten befriedigt werden (XI 252), während man in Wahrheit von der Zufriedenheit um so weiter abkommt, je mehr eine kultivirte Vernunft sich mit der Absicht auf den Genuss des Lebens und der Glückseligkeit abgibt (VIII 243). Eitelkeit, Ehrgeiz und Geiz sind in doppeltem Sinne „Güter des Wahns“, erstere weil sie in der eingebildeten Abhängigkeit von dem Wahne anderer bestehen (XI 550, IV 413), letzterer deshalb, weil er nur die Meinung liebt, dass er viele Güter des Lebens (die doch auch das Glück nur eingebildeter Weise begründen sollen) durch sein Geld haben könnte, ohne es jemals ernstlich zu wollen (XI 244).

Ein „Hirngespinst“ ist es ferner, die Musse und Nichtsthuerei als süsse Idee vor Augen zu haben, wenn man daran denkt, sich einmal zur Ruhe zu setzen; denn Musse ohne Arbeit kann niemals erquicken und befriedigen, sondern höchstens durch Ergötzlichkeiten betäuben und erschöpfen, oder lässt vor langer Weile verschmachten (XI 256—257). „Chimärisch“ ist es, die erstrebten Güter des Lebens in ihrem Besitz geniessen zu wollen, denn der Besitz lässt kalt und der bezaubernde Reiz, der nur im Nachjagen lag, ist dann ausgedunstet (XI 245). Dies gilt nicht blos von dem Besitz materieller Güter, sondern auch von dem der Geliebten (XI 245), ja man kann sogar in gewissem Sinne von dem Chimärischen der Freundschaft reden (XI 224), insofern dieselbe ein „Ideal des Wunsches“ ist, das zwar im Vernunftbegriffe keine Grenzen kennt, in der Erfahrung aber doch immer sehr begrenzt werden muss (IX 337—338). Alles

„Chimärische unsrer Zustände“ (XI 224), alle Güter des Wahns gehören zu jenen „täuschenden Anlockungen“, die den Menschen unvermerkt aus der ihm eigenthümlichen Stelle in der Schöpfung bringen, in deren geziemender Ausfüllung seine Aufgabe besteht (XI 241). Teleologisch unnütz sind aber die Illusionen, welche sich von selbst entwickeln, keineswegs; z. B. der Erwerbstrieb und Ehrtrieb sind beide nützlich zu dem Zweck, die allgemeine Neigung zur Ueppigkeit einzuschränken; sie sind Gegenmittel, welche die Natur schafft, wie die Schwielen gegen die harte Arbeit (XI 237).

Auch das ist ein „verblendender Irrthum“, an einen grossen Werth der Wissenschaften für die menschliche Glückseligkeit zu glauben; die Ueberschätzung desselben ist erst von Rousseau berichtigt (XI 240). Jedenfalls ist die Wissenschaft nicht Sache der Nothdurft, sondern der Annehmlichkeit (XI 258), gehört also in eudämonologischer Hinsicht zur Ueppigkeit; die aus ihr entsprungene Lust kann auch erkünstelt (XI 237) und vernünftig kann man auch ohne sie sein (XI 225). Den Meisten dient sie nur zum Werkzeuge der Eitelkeit oder zum Beförderungsmittel der Ueppigkeit und erwirkt grösstentheils keine Verbesserung des Verstandes, sondern nur eine Verkehrtheit desselben (XI 238); zur Glückseligkeit des menschlichen Geschlechts kann unmöglich etwas gehören, was so lange Zeit hindurch gar nicht auf Erden war und zu so vielen Völkern und Einzelnen niemals hindringen wird (XI 237). Der Nutzen der Wissenschaft liegt theils in der Verhinderung der Uebel, die sie selbst angerichtet hat, theils in einer Beförderung der Moral, indem sie den Menschen seine Stelle in der Schöpfung gehörig ausfüllen lehrt (XI 239); er ist also zum grössten Theil negativ, und so weit er positiv ist, fördert er nicht die Glückseligkeit, sondern die Moral.

Die stärkste und urwüchsigste unter allen Illusionen ist der Wahn, dass das Leben einen eudämonologischen Werth haben müsse, weil der Trieb, es zu erhalten, und sei es auch unter den ungünstigsten Umständen, so überaus mächtig ist. „Lasst den Hospitalkranken auf seinem Lager leiden und darben und ihn oft wünschen hören, dass der Tod ihn je eher je lieber von dieser Plage erlösen möge; glaubt ihm nicht, es ist nicht sein Ernst. Seine Vernunft sagt es ihm zwar vor, aber der Naturinstinct will es anders. Wenn er dem Tode, als seinem Befreier *(Jovi liberatori)*, winkt, so verlangt er doch immer noch eine kleine Frist und hat immer irgend einen Vorwand

zur Vertagung *(procrastinatio)* seines peremtorischen Decrets" (X 363—364). Wenn auch der Geistliche die Seligkeit der künftigen Welt ihm noch so sehr preist, so wünscht er doch sehnlichst, von dem Arzt in diesem Jammerthal noch einige Zeit erhalten zu werden (X 269). Dass dieser instinctive Selbsterhaltungstrieb nützlich ist für die Erhaltung der Welt, wer wollte das bezweifeln; aber wie kann er etwas gegen die Wahrheit des Pessimismus beweisen, da er doch mit der Stimme der Vernunft in Widerspruch steht! (X 364.) Der Versuch, hierdurch den Pessimismus umzustossen, ist eine „Sophisterei", deren Beantwortung sicher dem Ausspruch eines jeden Menschen von gesundem Verstande, der lange genug gelebt und über den Werth des Lebens nachgedacht hat, überlassen werden kann (VII 392—393). — Wie vor dieser Sophisterei über den Werth des Lebens im Allgemeinen, so muss man sich auch vor Sophistereien über den Werth der einzelnen Lebensgüter hüten, zu welchen die Verblendung der besonderen Triebe so leicht verleitet. Wie viel Illusionen, so viel Wahn und Irrthum in der Schätzung, denn der Genuss liefert nicht was der Prospect versprach (IX 438); und in so weit der Prospect, oder die illusorische Erwartung selbst schon eine Lust enthielt, muss dieselbe damit bezahlt werden, dass die Enttäuschung oder der Widerspruch zwischen Prospect und realem Genuss, so wie das Hervortreten der zuvor leichtsinnig übersehenen Uebel den Menschen „unwidersetzlich zu einem weit schmerzhafteren Gefühl endlich zurückführen" (VII 128). Wie viel Illusionen, so viel Fehlerquellen in der richtigen Schätzung des Lebenswerthes; dieser Satz ist von Kant nicht direct ausgesprochen, aber er liegt seinen Ausführungen offenbar zu Grunde.

Diejenige Illusion, deren Enthüllung durch Schopenhauer den eudämonologischen Optimisten am anstössigsten erschienen ist, ist die individualisirte Geschlechtsliebe; aber auch diese hat schon Kant unumwunden als den „wollüstigen Wahn" bezeichnet (IV 438). Die Geschlechtsliebe hat nichts mit dem ästhetischen Geschmack, auch nichts mit der Liebe des Wohlgefallens oder Wohlwollens, am wenigsten mit der moralischen Liebe zu thun, wiewohl sie mit der letzteren in enge Verbindung treten kann, sondern sie ist eine begehrliche Leidenschaft, ein Affect von besonderer Art *(sui generis)* (IX 278—279). Allen Reizen auch der wohlgesittetsten Unterhaltung mit dem Frauenzimmer, liegt, man mag um das Geheimniss herumgehen so weit man

will, doch endlich die Geschlechtsneigung zu Grunde (IV 434). Mit der ganzen Bezauberung, die über den Geschlechtstrieb verbreitet ist, verfolgt die Natur ihre grosse Absicht, „und alle Feinigkeiten, die sich hinzugesellen, sie mögen nun so weit davon abzustehen scheinen wie sie wollen, sind nur Verbrämungen und entlehnen ihren Reiz am Ende aus derselben Quelle“ (IV 435). Diese Naturabsicht ist erstens die Erhaltung der Art und zweitens die Verfeinerung derselben durch die Weiblichkeit (VII 2, 240). Dem ersten Zweck dient am sichersten das ganz einfältige und grobe Gefühl im Geschlechtstriebe, das nur auf das Geschlecht als solches geht, dem zweiten Zweck das verfeinerte, delicate und anspruchsvolle Gefühl in geschlechtlichen Dingen; wenn ersteres leicht in Rohheit und Liederlichkeit ausartet, so verfehlt letzteres leicht den Hauptzweck und macht seinen Träger noch dazu unglücklich (IV 439—440). In die Oeconomie der Geschlechtsbeziehungen hat die Natur einen so reichen Schatz von Veranstaltungen zu ihrem Zweck hineingelegt, dass es noch lange Stoff zu Problemen geben wird, die Weisheit der sich nach und nach entwickelnden Naturanlagen zu bewundern und praktisch zu gebrauchen (VII 2, 246); als heuristisches Princip bei diesen Nachforschungen über die Geschlechtsbeziehungen und insbesondere über den weiblichen Geschlechtscharakter muss man das nämliche gebrauchen, was in Wirklichkeit constitutives Princip des Geschlechtscharakters gewesen ist, nämlich den angegebenen Zweck des Geschlechtsverhältnisses, welcher, selbst vermittels der Thorheit der Menschen, doch der Naturabsicht nach Weisheit sein muss (VII 2, 239). Die Thorheit der Menschen liegt nicht darin, der weisen Naturabsicht zu dienen, sondern zu wähnen, dass sie mit diesem Dienste nicht den Naturzweck, sondern ihre persönlichen Zwecke fördern, z. B. einen überschwänglichen Genuss von dem Besitz der Geliebten erwarten, der doch blos in der Erwartung besteht (XI 245). Ein Liebesroman muss mit der Trauung schliessen, weil das Ende der Liebesschmerzen zugleich das Ende der Liebe (versteht sich mit Affect) ist (VII 2, 146).

Dass ein grosser Theil der am meisten gepriesenen Lebensgüter nur einen negativen, oder genauer privativen Charakter hat, ist Kant wohl bekannt. So ist z. B. die Gesundheit „ein nur negatives Wohlbefinden, sie selber kann nicht gefühlt werden“ (IX 353). Unmittelbar angenehm ist sie nur negativ, als Entfernung aller körperlichen Schmerzen; ihr positiver Werth ist nur ein mittelbarer, sofern sie ein

Zustand ist, der zur zweckvollen Thätigkeit fähig und aufgelegt macht (IV 52). „Voltaire sagte, der Himmel habe uns zum Gegengewicht gegen die vielen Mühseligkeiten des Lebens zwei Dinge gegeben: die Hoffnung und den Schlaf. Er hätte noch das Lachen dazu rechnen können“ (IV 210). Von diesen dreien das wichtigste und unentbehrlichste ist gewiss der Schlaf; dieser aber ist bloss ein negatives Gut, insofern er „ebensoviel Ersparniss am Ungemache ist, das überhaupt das Leben im Wachen unvermeidlich bei sich führt“ (X 366 bis 367). „Der grösste Sinnengenuss, der gar keine Beimischung von Ekel bei sich führt, ist im gesunden Zustande Ruhe nach der Arbeit“ (VII 2, 201); diese Ruhe würde aber an und für sich nichts Geniessbares sein, sie wird zur fühlbaren Lust durch das blosse Verschwinden einer langen Beschwerde (VII 2, 146). Wäre Arbeit nicht eine an und für sich unangenehme (und nur durch den Erfolg ergötzende) Beschwerde, so könnte die Ruhe nach ihr keine Lust sein (VII 2, 146); man sucht die Arbeit auf, weil man einen Stachel zur Thätigkeit fühlt, der selbst immer einen Schmerz bei sich führt (VII 2, 147), wählt sie also als das kleinere von zwei Uebeln. Um des Erfolges willen ist uns die Arbeit durch ein Gesetz der Natur auferlegt, und dieses Gesetz ist so unumstösslich, dass, was der eine zu wenig arbeitet, der andere für ihn zu viel arbeiten muss; wer also seine eigene Glückseligkeit durch Unterlassung der lästigen Arbeit über das Mittelmaass steigern will, der wird (abgesehen davon, dass er dieses Ziel doch verfehlt) dadurch den Uebrigen durch Nöthigung zur Mehrarbeit soviel von ihrer Glückseligheit rauben (XI 237). Wenn kein anderer Stachel (z. B. die Noth) zur Arbeit treibt, so kann es schon die Langeweile sein, die keineswegs ein bloss privativer Empfindungszustand, sondern eine ganz positive Unlust ist. Wäre das Leben an sich selbst und die Aufmerksamkeit auf die Zeit desselben ein Vergnügen, so würde man billig jeden Verlust an Zeit bedauern, nicht aber das Bewusstsein derselben als einen Schmerz betrachten können, von dem man sich selbst durch freiwillige Uebernahme von Beschwerden zu befreien sucht (VII 2, 148). Die sogenannten Vergnügungen sind grossentheils selbst nur negativ, d. h. sie sind blosse Zeitkürzungen oder Mittel, die Aufmerksamkeit von der Zeit abzulenken und dadurch von der Unlust der langen Weile zu befreien (VII 2, 148). Hierzu zählen besonders die sogenannten geselligen Vergnügungen, Lustfahrten (VII 2, 148), Tischgesellschaften, die nicht

der Schwelgerei dienen, sondern durch Erzählen, Raisonniren und Scherzen während der Tafel unterhalten sollen, nach Tische die sprachlose Conversation des Tanzes oder die der wahren Humanität schwerlich förderliche des Spiels, in geschmacklosester Gestalt die Tafelmusik (VII 2, 204—208).

Negativ ist auch die Zufriedenheit, sowohl die eudämonologische (Kant sagt: ästhetische oder pragmatische) als die moralische. Durch Befriedigung möglichst vieler Neigungen zur Zufriedenheit gelangen wollen, ist ein Wahn. „Denn die Neigungen wechseln, wachsen mit der Begünstigung, die man ihnen zu Theil werden lässt, und lassen immer noch ein grösseres Leeres übrig, als man auszufüllen gedacht hat. Daher sind sie einem vernünftigen Wesen jederzeit lästig, und wenn es sie gleich nicht abzulegen vermag, so nöthigen sie ihm doch den Wunsch ab, ihrer entledigt zu sein" (VII 256). Vergnügen kann überhaupt niemals da stattfinden, wo man es zur Beschäftigung macht (XI 245), und je klüger und raffinirter man sich Annehmlichkeiten des Lebens zuführt, desto weiter kommt man von der Zufriedenheit ab (VIII 14); denn die Verfeinerung des Gefühls eröffnet dasselbe um so stärker dem Schmerz, und nur Einfalt und Genügsamkeit sind es, die zur Zufriedenheit führen (XI 243). Einfalt macht zufrieden durch Unkenntniss der Annehmlichkeiten, weise Genügsamkeit dadurch, dass man sie willkürlich entbehrt, weil man die Unruhe fürchtet, die aus ihnen entspringt (XI 252). Positive Glückseligkeit ist selbst dann nicht in diesem Leben zu erreichen (VIII 270), wenn man durch Einfalt und Genügsamkeit das Leben auf die Befriedigung des wahrhaften Naturbedürfnisses herabsetzen (d. h. zu dem unhaltbaren Naturzustande zurückkehren) wollte, oder andererseits die Geschicklichkeit zur Erlangung darüber hinausgehender Annehmlichkeiten noch so hoch steigern wollte; denn die Natur des Menschen (d. h. die psychologische Natur des Willens) ist nicht von der Art, irgendwo im Besitze und Genusse aufzuhören und befriedigt zu sein (IV 327). Die Zufriedenheit, nach welcher man anstatt nach Glückseligkeit zu streben hat, kann demnach im Gegensatz zu dieser nur ein negativer Zustand, eine Selbstbescheidung oder Genügsamkeit sein, welche nicht durch Erreichung von Annehmlichkeiten gewonnen wird, sondern durch Verzicht auf dieselben. Aber auch in diesem negativen Sinne bildet die Zufriedenheit nicht ein wirklich erreichbares Ziel (VII 2, 149), sondern ein Ideal der Ver-

nunft, dem man sich asymptotisch annähert, im Gegensatz zu der Glückseligkeit, welche ein Ideal der Einbildungskraft (VIII 44) oder ein „Schattenbild“ ist (VII 360), von dem man sich im Nachjagen immer weiter entfernt.

Aehnlich, wie mit der eudämonologischen Zufriedenheit ist es auch mit der moralischen, welche ebenso unerreichbar ist, wie jene (VII 2, 149). Auch die moralische Zufriedenheit ist eine bloss negative Beruhigung oder Bedürfnisslosigkeit und hat mit positiver Glückseligkeit nichts zu schaffen (VIII 216, 256). Moralische Glückseligkeit ist ein Unding, ein sich selbst widersprechender Begriff (IX 220, 233). Eudämonologische und moralische Zufriedenheit zusammengenommen würden, wenn man sie als erreicht voraussetzte, doch nicht den geringsten Theil von positiver Glückseligkeit darstellen, sondern nur einen negativen Zustand der Freiheit von allen physischen und moralischen Leiden hervorbringen d. h. den Indifferenzpunkt der Lust- und Unlustempfindungen, unterhalb dessen zu bleiben das wirkliche Leben verurtheilt ist (IV 331—332; vgl. auch oben S. 15—16).

Der Werth des Lebens stellt sich verschiedenen Temperamenten verschieden dar. „Das cholerische Temperament ist unter allen am wenigsten glücklich, weil es am meisten den Widerstand gegen sich aufruft“ (VII 2, 219); sein Merkmal ist das Gefühl für Ehre (IV 415), ein Wahn, der sehr nützlich, obzwar an sich selbst sehr seicht ist (IV 413). Das melancholische Temperament ist der philanthropischen Stimmung nicht günstig, „weil der, welcher selbst die Freude entbehren muss, sie schwerlich andern gönnen wird“ (VII 2, 218). Das phlegmatische Temperament ist das affectlose, kaltblütige, das nichts zu bereuen hat, und schon bei gewöhnlicher Dosis Vernunft den Schein des Weisen hervorruft (VII 2, 219); was den Phlegmatiker glücklich macht, ist ein grösserer Mangel feinerer Empfindung, eine vergleichungsweise Fühllosigkeit (IV 415). Wenn beim Melancholischen der Tiefsinn, der über einer Empfindung brütet, dem Frohsinn seine leichte Veränderlichkeit benimmt, so disponirt der Leichtsinn des sanguinischen Temperaments zur Lustigkeit; da alle Abwechselung das Gemüth belebt und stärkt, so ist der, welcher Alles, was ihm begegnet, auf die leichte Achsel nimmt, wenngleich nicht weiser, doch gewiss glücklicher, als der, der an Empfindungen klebt, die seine Lebenskraft starren machen (VII 2, 216). Die glücklichen Bestandtheile der vier Temperamente sind also der Stumpfsinn des Phlegmatikers

und der Leichtsinn des Sanguinikers, oder mit anderen Worten der Mangel an feinerem Gefühl und umsichtiger (vor- und rückblickender) Reflexion, d. h. der Mangel an denjenigen Eigenschaften, durch welche der Mensch sich vom Thier unterscheidet.

Ebenso wenig vortheilhaft, wie aus dem Gesichtspunkt der verschiedenen Temperamente stellt sich der Werth des Lebens am Leitfaden der verschiedenen Altersstufen dar. Nach Lucrez erfüllt das Kind die Luft alsbald mit traurigem Winseln, wie es einer Person zusteht, die in eine Welt treten soll, wo so viele Drangsale auf sie warten (VII 127—128). In Wahrheit hat aber das Geschrei des Neugeborenen „nicht den Ton des Jammers, sondern den der Entrüstung und des aufgebrachten Zorns an sich; nicht weil ihn etwas schmerzt, sondern weil ihn etwas verdriesst; vermuthlich darum, weil es sich bewegen will und sein Unvermögen dazu gleich als eine Fesselung fühlt, wodurch ihm die Freiheit genommen wird“ (VII 2, 269). Den Jüngling quält der Widerstreit zwischen dem Geschlechtstrieb und der bürgerlichnn Unfähigkeit, denselben in sittlicher Weise zu befriedigen, so dass er sich schwer irgend welchen Lastern zu entziehen vermag (VII 2, 266). Wie schöne Pläne macht sich der Mensch, wie träumt er von Ehre und Wohlstand, von Eheglück und grossen Unternehmungen! Aber während die Bilder dieser Zauberlaterne vor seiner Einbildung spielen, führt das Schicksal ihn ganz andere Wege; bei jedem Schritte fühlt er sich in seinen Erwartungen getäuscht, und immer von Neuem getäuscht, weil die Einbildung im Zeichnen neuer Entwürfe nicht ermüdet, bis der Tod, der noch immer in dunkler Ferne zu liegen scheint, einmal plötzlich dem ganzen Spiel ein Ende macht (VII 129—130). Bleibt aber der Tod ungewöhnlich lange aus, so kommt man in einen Zustand der Invalidität, wo das Unvermögen den Gebrauch und mit diesem zugleich den Verbrauch und die Erschöpfung der Lebenskraft abhält und man gleichsam nur in einer niedrigeren Stufe (als vegetabilisches Wesen) lebt, nämlich isst, trinkt und schläft, also zwar als animalisch gesund, aber für das bürgerliche Leben als krank zu betrachten ist (X 382); die Verlängerung des Lebens führt also dahin, „dass man endlich unter Lebenden nur so geduldet wird, welches eben nicht die ergötzlichste Lage ist“ (X 383).

Wozu also eine „Kunst, das menschliche Leben zu verlängern.“ wozu sich um des Lebens willen den gewohnten Genuss des Lebens

schmälern, warum der hinanstrebenden jüngeren Welt nicht Platz machen? (X 383.) Wie oft ziehen Armuth und Elend am Rocken der Parzen einen langen Faden und wie viele scheinen nur sich oder andern zur Plage so lange zu leben! (VII 130.) „Ein frühzeitiger Tod derer, von denen wir uns viel schmeichelnde Hoffnung machten, setzt uns in Schrecken; aber wie oft mag nicht dieses eben die grösste Gunst des Himmels sein! Bestand nicht manches Menschen Unglück vornehmlich in der Verzögerung des Todes, der gar zu säumig war, nach den rühmlichsten Auftritten des Lebens zu rechter Zeit einen Abschnitt zu machen?" (VII 131.) Es giebt keine thörichtere Klage im Munde der Menschen, als die über die Kürze des Lebens. „Man muss sich nur schlecht auf die Schätzung des Werthes desselben verstehen, wenn man noch wünschen kann, dass es länger währen solle als es wirklich dauert; denn das wäre doch nur eine Verlängerung eines mit lauter Mühseligkeiten beständig ringenden Spiels. Aber man mag es einer kindischen Urtheilskraft allenfalls nicht verdenken, dass sie den Tod fürchtet, ohne das Leben zu lieben, und, indem es ihr schwer wird, ihr Dasein jeden einzelnen Tag mit leidlicher Zufriedenheit durchzubringen, dennoch der Tage niemals genug hat, diese Plage zu wiederholen" (VII 381).

Der Mensch fühlt das Leben als eine Plage, von der er so viel Mühseligkeiten erspart hat, als er verschlafen hat; wäre es anders, so müsste er wünschen, dass der Schlaf gar nicht Bedürfniss für ihn wäre, was schwerlich ein Mensch wünschen wird (X 371). Der „mühe- und trübsalvolle Zustand des gegenwärtigen Lebens" wäre, auch wenn er nur als „Prüfungszeit" betrachtet würde, doch eine solche, „der die meisten unterliegen und in der auch der Beste seines Lebens nicht froh wird" (VII 393). Zum Beweise frage man jeden, der lange genug gelebt und über den Werth des Lebens nachgedacht hat, „ob er wohl, ich will nicht sagen auf dieselbe, sondern auf jede andere ihm beliebige, selbst entworfene Bedingungen (nur nicht etwa einer Feen-, sondern dieser unserer Erdenwelt) das Spiel des Lebens noch einmal durchzuspielen Lust hätte" (VII 393, IV 332). Der Verzicht auf das noch-einmal-Leben besagt so deutlich als möglich, dass das Leben schlechter als das Nichtleben, und dass die Welt, in der man keinen aller zur Wahl gestellten Plätze ausfüllen mag, schlimmer als gar keine Welt sei.

Die Stellung der obigen Frage kann man sogar auf eine künftige

Welt (und, kann man hinzufügen: auf andere Weltkörper der uns bekannten Welt) ausdehnen, vorausgesetzt, dass man die „andere Ordnung der Dinge,“ welche man für dieselbe voraussetzt, doch auch wieder als eine Naturordnung im Gegensatz zur moralischen ansieht; denn wenn hier für diese Welt der pessimistische Lauf der Dinge nach der Ordnung der Natur weise ist, welchen Grund will die Vernunft geltend machen, dass er nach demselben Gesetze in einer künftigen Welt unweise sein würde? (VII 396; vgl. oben S. 12—13). In Bezug auf andre Weltkörper der uns bekannten Welt ist dieser Schluss noch zwingender, weil es sich dabei nicht blos um eine Naturordnung, sondern um dieselbe Naturordnung, die auch auf Erden giltig ist, handelt. Jedenfalls genügt der Hinweis auf die gesetzmässige Entstehung des pessimistischen Zustandes des uns bekannten Lebens aus telelogisch nothwendigen physischen und psychischen Gesetzen, um den Einwand abzuschneiden, dass der Pessimismus vielleicht auf Erden eine Wahrheit sei, aber dass hieraus nicht auf seine Wahrheit für das Universum geschlossen werden dürfe. Allerdings kann die theoretische Begründung sich unmittelbar nur auf das unsrer Erfahrung zugängliche Erdenleben erstrecken und erst mittelbar kann entweder durch Analogie, oder besser durch Deduction (aus dem inductiv erwiesenen Causalzusammenhang zwischen den fundamentalen physischen und psychischen Gesetzen und der Negativität der Lustbilance) darauf geschlossen werden, dass in der gesammten Sphäre der Erscheinungswelt das Leben einen negativen eudämonologischen Werth habe; hierzu kommt aber noch die praktische Begründung des Pessimismus, welche positiv verlangt, dass mindestens in dem Leben aller zur Sittlichkeit bestimmten Individuen die Glückseligkeit weder ausserhalb der Sittlichkeit noch durch dieselbe erreichbar sein dürfe (vgl. oben S. 16—20).

Da mit den gesteigerten Anforderungen der Sittlichkeit an die eigenen Leistungen und mit der Verfeinerung des Gefühls die Unlust des Einzellebens ebenso wächst, wie die Unlust des socialen Lebens mit dem Culturfortschritt, so ist es sogar als unausweichliche Consequenz der Kantschen Voraussetzungen zu bezeichnen, dass auf anderen Weltkörpern oder in künftigen Welten (sofern sie unter den Begriff der Erscheinungswelt fallen), sowohl der durchschnittliche Unlustüberschuss als auch das reflectirende Bewusstsein über denselben um so höhere Grade zeigen muss, je feiner das Empfindungsvermögen, je scrupulöser das Gewissen und je vollkommener die socialen Lebens-

beziehungen entwickelt sind. Umgekehrt kann man sagen, dass der thierähnliche Stumpfsinn und Leichtsinn, die Gewissenlosigkeit der bisherigen Menschen und die Unvollkommenheit ihrer socialen Institutionen als der Grund davon betrachtet werden müssen, dass der durchschnittliche Unlustüberschuss des Lebens noch keine grösseren Dimensionen angenommen hat, und namentlich davon, dass das Bewusstsein von diesem negativen eudämonologischen Werthe des Lebens (d. h. der Pessimismus) bisher nur in verhältnissmässig wenig Menschen erwacht ist, von den meisten vielmehr eifrig abgewehrt wird.

Wer so der Meinung ist, dass die Natur uns Menschen mit ihren verderblichen Wirkungen und Plagen nicht verschont, dass aber auch bei der wohlthätigsten Natur ausser uns unsre Glückseligkeit nicht erreichbar wäre, weil die Natur in uns derselben nicht empfänglich ist (IV 327) und dass die ruhmredigen Hochpreisungen der Vortheile, die uns die Vernunft in Ansehung der Glückseligkeit verschaffen solle, unter Null herabzusetzen seien, der darf darum keineswegs grämisch oder gegen die Güte der Vorsehung undankbar gescholten werden (VIII 14). Nur das instinctive Streben des Menschen nach dem Schattenbild der Glückseligkeit macht es ihm so schwer, zu begreifen, dass diese Glückseligkeit unmöglich der Zweck der Schöpfung sein könne (IV 334), dass der Zweck des Menschen ein höherer sein müsse, zu dem er nicht durch sein Geniessen, sondern durch sein sittliches Verhalten, Handeln und Wirken (IV 334) als Glied in der Kette der Finalität, oder als Mittel des teleologischen Processes im Mechanismus der übrigen Glieder (IV 327—328) beiträgt, wenngleich dieser Endzweck für seine Erkenntniss unbestimmt bleibt (IV 331 Anm. Z. 5 von unten).*) Von Gottes Güte würde man sich dann allerdings eine andere Vorstellung machen müssen als sonst üblich; sie kann nicht in dem Bedürfniss nach Anderer

*) Dass der Mensch nach Kant ausserdem und nebenher auch noch in jedem Augenblick Selbstzweck als moralisches Wesen sein soll (IV 333—344), ist eine zwiefache Ueberspannung erstens des selbstherrlichen Individualismus gegen den Universalismus und zweitens des subjectiven Moralismus gegen die absolute Teleologie. Erstens kann vom Gesichtspunkt des Kantschen Evolutionismus aus nicht der einzelne Mensch, sondern nur die Menschheit in ihrem collectiven Geistesleben als Zweck der Natur bezeichnet werden, und zweitens ist sie auch so verstanden immer nur Durchgangspunkt in der Kette der Zwecke, Mittelzweck für einen höheren Endzweck (wie Kant IV 327—328 richtig ahnt), und nicht Selbstzweck oder Endzweck.

Wohlsein oder Glückseligkeit bestehen (VIII 146), nicht Wohlwollen sein, sondern nur eine Nachsicht mit dem moralischen Unvermögen der Geschöpfe (V 170), welche die moralische Gesinnung anstatt der wirklichen Erfüllung durch unendliche Annäherung annimmt (X 77—78).

Wenn man das optimistische Vorurtheil von einem eudämonologischen Werthe des Lebens zerstört, so ist man damit weit entfernt, dem Leben allen und jeden Werth abzusprechen, man schafft damit vielmehr erst Raum für die Anerkennung seines wahren, d. h. teleologischen Werthes, man macht das Leben damit nicht schwerer, sondern leichter zu ertragen, weil man das Maass seines Werthes von zufälligen Glücksumständen befreit und in des Menschen eigne Hand legt. Gelänge es einem Menschen, sein ganzes Leben hindurch zu geniessen und auch seine Umgebung geniessen zu machen und sich ihrer Freude sympathisch zu freuen, so würde die Vernunft sich doch niemals überreden lassen, dass ein solches Leben einen Werth habe; nur durch das was er thut, ohne Rücksicht auf Genuss und unabhängig von dem, was ihm die Natur auch leidend verschaffen könnte, giebt er seinem Dasein einen Werth (IV 52, vgl. XI 242). Der Gedanke, dass das Leben gar keinen Werth durch seinen Genuss, sondern nur durch seinen Gebrauch habe (d. h. der ethische Pessimismus oder die pessimistische Moral), ist offenbar „das gründlichste und leichteste Besänftigungsmittel aller Schmerzen“ (VII 2, 155, vgl. X 370, IV 331), denn nun hat man es in seiner Gewalt, seinem Leben einen Werth zu verleihen. So verkehrt es ist, das Leben der Zeit nach in die Länge ziehen zu wollen, so weise ist es, dasselbe möglichst gehaltvoll zu machen *(vitam extendere factis)*; „das Ausfüllen der Zeit durch planmässig fortschreitende Beschäftigungen, die einen grossen beabsichtigten Zweck zur Folge haben, ist das einzige sichere Mittel, seines Lebens froh und dabei doch auch lebenssatt zu werden“ (VII 2, 149).

Wer so den Zwecken der Vorsehung willig dient, indem er zu der Entwickelung der Menschheit einen Beitrag liefert, der genügt damit zugleich dem kategorischen Imperativ des moralischen Gesetzes oder den Forderungen seines sittlichen Bewusstseins; wer sein Leben zu einem wahrhaft werthvollen macht, der ist tugendhaft und darum trotz des Verzichts auf Glückseligkeit nicht ängstlich gebeugt und niedergeschlagen, sondern muthig und fröhlich. Wer zwar seine Pflicht thut, aber sie ohne Fröhlichkeit des Herzens thut, bei dem

muss man noch einen Mangel an moralischer Gesinnung und einen verborgenen Hass gegen die Pflicht voraussetzen; wer das Gute auch lieb gewonnen hat, der wird es auch mit fröhlicher Gemüthsstimmung erfüllen und wird selbst die Frömmigkeit nicht in der Selbstpeinigung der Reue, sondern in dem festen Vorsatz der Besserung suchen (X 25, IX 354). Die Fröhlichkeit bei der Pflichterfüllung kann also als Merkmal dafür gelten, dass dieselbe nicht blos eine äusserliche, loyale ist, sondern aus innerer Moralität der Gesinnung entspringt; da erst die letztere verdienstlich ist, so kann auch die Pflichterfüllung erst durch den Frohsinn, der sie begleitet, verdienstlich und exemplarisch werden (IX 354).

Die Lebensweisheit des Pessimismus besteht in dem stoischen Grundsatz: gewöhne dich, die zufälligen Lebensübel zu ertragen und die ebenso überflüssigen Ergötzlichkeiten zu entbehren, oder kürzer: *sustine et abstine* (IX 353, 437); wer diesen Grundsatz befolgt, wird durch die Aufopferung mancher Lebensfreuden und den Kampf mit manchen Hindernissen nicht finster und mürrisch werden (IX 353), sondern einen ruhigen und heitern Gleichmuth gewinnen, wie er dem zwischen Hoffnung und Enttäuschung hin und her geworfenen eudämonologischen Optimisten unerreichbar ist (vgl. VII 127). Da es Unsinn wäre, das Geschehene ungeschehen machen zu wollen, so muss man sich aus dem Sinn schlagen, was nicht zu ändern ist, aber nichts sich zu Gemüthe ziehen (VII 2, 151). Dadurch erlangt man Gleichmuth, welcher nicht mit Gleichgültigkeit zu verwechseln ist und die Empfindsamkeit, oder das Vermögen, den Zustand sowohl der Lust als der Unlust zuzulassen, oder auch vom Gemüth abzuhalten, nicht ausschliesst (VII 2, 150). Diese Gleichmässigkeit der Stimmung oder Laune muss man so üben, dass man sich z. B. jederzeit zum aufgeräumten Theilnehmer der Gesellschaft disponiren kann; aus solchem Gleichmuth in Verbindung damit, dass man sich nichts vorzuwerfen hat, entspringt dann die Fröhlichkeit des Herzens (IX 438). Macht man keine hohen Ansprüche an das Leben in Bezug auf Glückseligkeit und an die Menschen in Bezug auf Vollkommenheit und erwartet jederzeit nur Mittelmässiges, so bleibt man vor Enttäuschungen bewahrt und wird bisweilen auch wohl durch unvermuthete Vollkommenheiten angenehm überrascht (IV 440—441). Auch hierin ist der Pessimist im Vortheil gegen den Optimisten und selbst die sanfte Schwermuth, mit welcher der Pessimismus edle Herzen erfüllt, dürfte

einen höheren eudämonologischen Werth haben, als die ungestüme Belustigung des Leichtsinnigen und das laute Lachen des Thoren (VII 127). Nur eine Betrübniss über Dinge, an denen man gar nichts ändern kann, ist darauf angewiesen, sich als schmelzender Affect zur Schönheit auszugestalten; eine Betrübniss über Zustände, welche sich in der Entwickelung befinden und durch die Entwickelung in irgend welchem Sinne überwunden werden sollen, gehört zu den rüstigen Affecten (IV 137) und fügt zum Gleichmuth den wackern Muth *(animus strenuus)* hinzu (IX 353). So lässt die sanfte Schwermuth der rüstigen Betrübniss sich durch das Mittelglied des wackeren Gleichmuths ganz wohl mit ruhiger Heiterkeit oder Fröhlichkeit des Herzens vereinigen, ohne dass darin ein Widerspruch zu finden wäre. Diese Stimmung der pessimistischen Moral oder des ethischen Pessimismus kommt unter allen möglichen Stimmungen der wahren Zufriedenheit am nächsten und gewährt dadurch der Sittlichkeit auch in positiver Hinsicht eine höchst werthvolle Grundlage. „Der Mensch nimmt nicht eher Antheil an Anderer Glück oder Unglück, als bis er sich selbst zufrieden fühlt. Macht also, dass er mit Wenigem zufrieden sei, so werdet ihr gütige Menschen machen“ (XI 230). Dies thut aber eine Philosophie, welche die optimistischen Illusionen zerstört, welche den Jüngling lehrt, dass der Genuss nicht hält, was der Prospect versprach (IX 438), welche (unbeschadet aller Hochschätzung des Zweckes, dem das Leben dient) das Leben als solches verachten lehrt (XI 227) und dadurch die kindische Furcht vor dem Tode beseitigt (IX 438); d. h. mit einem Wort: zufriedene und gütige Menschen macht nur der Pessimismus. Der Pessimismus kann erklärt werden als die Verbindung von Wissenschaft und Verachtung des Lebens, welche zusammen das wirksamste Gegenmittel gegen die allgemeine Selbstsucht und Neigung zur Ueppigkeit bilden (XI 227).

---

3. Der transcendente Optimismus.

Es würde der Vorwurf der Unvollständigkeit und tendenziösen Einseitigkeit erhoben werden können, wenn nach der Erörterung des für die Erscheinungswelt unüberwindlichen Pessimismus nicht der Art und Weise Erwähnung geschähe, wie Kant für die intelligible Welt dieselbe zu überwinden und einem transcendenten Optimismus Raum

zu schaffen versucht. Während bis hierher alles klar und mit sich zusammenstimmend war, wird hier der Gedankengang verworren und widerspruchsvoll, weshalb es nicht lohnend scheint, diesen Gegenstand mit gleicher Ausführlichkeit wie die vorhergehenden zu behandeln.

Die Tugend ist zwar das oberste Gut, aber noch nicht das ganze und vollendete Gut, wie endliche vernünftige Wesen es ihrer Natur nach begehren müssen, wozu ausser der Glückwürdigkeit auch Glückseligkeit gehört. „Denn der Glückseligkeit bedürftig (wie die endlichen Wesen thatsächlich sind), ihrer auch würdig (wie sie sein sollen), dennoch aber derselben nicht theilhaftig zu sein, kann mit dem vollkommenen Wollen eines vernünftigen Wesens, welches zugleich alle Gewalt hätte, d. h. mit einem heiligen, allweisen und allmächtigen Schöpfer), wenn wir uns auch nur ein solches zum Versuche denken, gar nicht zusammen bestehen“ (VIII 246—247). Da die Antinomie zwischen Sittlichkeit und Glückseligkeit in der Erscheinungswelt nothwendig unlöslich ist, und nur in der transcendenten intelligiblen Welt ihre Lösung finden kann (VIII 250—252), so muss erstens eine Fortdauer der endlichen vernünftigen Individuen über das Erdenleben hinaus und zweitens ein Gott zur Herstellung der aus Naturgründen nicht erklärlichen transcendenten Harmonie angenommen werden (VIII 261—274). Speciell muss die Seelenfortdauer als unendlich gedacht werden, weil nur ein unendlicher Progressus die asymptotische Annäherung eines endlichen vernünftigen Wesens an das nothwendige Ziel der vollkommenen Heiligkeit und Seligkeit gestattet (VIII 261—262). Dieses Ziel der vereinigten Glückwürdigkeit und Seligkeit ist als höchstes Gut zugleich absoluter Schöpfungszweck (VIII 272, VII 183), dessen Vernünftigkeit nicht allein die Wahl dieser Welt als der besten unter allen möglichen Welten, sondern auch die Existenz einer Welt überhaupt rechtfertigt (X 6). So wird der phänomenale, eudämonologische Pessimismus durch einen intelligibeln oder transcendenten Optimismus in gleicher Weise überwunden, wie der moralische Entrüstungspessimismus durch den evolutionistischen Optimismus überwunden wurde.

Wenn ich mich in den vorhergehenden Abschnitten wesentlich auf die Darstellung der Lehren Kant's beschränken konnte, weil dieselben in sich zusammenhängende, übereinstimmend und wohl begründet waren, so fordert dieser Versuch einer Ueberwindung des Pessimismus durch einem transcendenten Optimismus nothwendig die Kritik heraus,

welche sich natürlich auf den Nachweis zu beschränken hat, erstens, dass die Schlüsse aus den Kantschen Prämissen falsch gezogen sind, und vielmehr die entgegengesetzten Consequenzen aus denselben folgen, und zweitens, dass Kant an die Wahrheit seiner Schlüsse selbst nicht geglaubt hat.

Psychologisch erklärlich ist die Hinneigung Kants zu dem transcendenten Optimismus mehr als zur Genüge, da er hierdurch allein die gänzliche Loslösung seiner Philosophie von den christlichen Eindrücken seiner Jugend und von den herrschenden Ideen seiner Zeit zu verhindern, oder vielmehr vor sich selbst zu verhüllen vermochte. Er selbst sagt in Bezug auf die Unsterblichkeitsfrage: „Die Verstandeswage ist doch nicht ganz unparteiisch, und ein Arm derselben, welcher die Aufschrift führt: Hoffnung der Zukunft, hat einen mechanischen Vortheil, welcher macht, dass auch leichte Gründe, welche in die ihm angehörige Schale fallen, die Speculationen von an sich grösserem Gewichte auf der andern Seite in die Höhe ziehen. Dieses ist die einzige Unrichtigkeit, die ich nicht wohl heben kann, und die ich in der That auch niemals heben will“ (VII 75 aus dem Jahre 1766). Und an anderer Stelle räumt er ein, dass der Verweis auf die Unsterblichkeit nicht für Rechtfertigung der Vorsehung gelten kann, sondern „bloss ein Machtspruch der moralisch-gläubigen Vernunft ist, wodurch der Zweifelnde zur Geduld verwiesen, aber nicht befriedigt wird“ (VII 395—396). Es ist lediglich die Schwachheit der menschlichen Natur, welche ihn veranlasst, den für das Diesseits geforderten Verzicht auf Glückseligkeit durch eine Vertröstung auf das Jenseits zu mildern und annehmbarer zu machen, „weil eine gänzliche Verzichtthuung auf das Physische der Glückseligkeit dem Menschen, so lange er existirt, nicht zugemuthet werden kann“ (X 162).

Die Erfahrung hat gezeigt, wie sehr Kant darin Recht hatte, wenn er für die nächsten Generationen die Zumuthung eines gänzlichen Verzichts auf Glückseligkeit für zu stark hielt; denn nur so lange, als sie den irdischen Pessimismus im Lichte des transcendenten Optimismus sahen, liessen die Menschen sich den ersteren gefallen, um sofort gegen denselben als gegen die greulichste Verirrung sich aufzulehnen, als Schopenhauer denselben aus der falschen Vergoldung herausschälte. Vor dem Flittergold des transcendenten Optimismus hat man die Schärfe und Entschiedenheit des Kantschen Pessimismus

bisher gar nicht recht zu sehen vermocht, hat die Vertreter dieser echt Kantischen Lehre als unerhörte Sonderlinge und Volksverderber verketzert und hat keine Ahnung davon, dass sie und nur sie die Fortsetzer des ethischen Idealismus Kants in seiner Reinheit sind.

Unsere Zeit ist eine andere als die Kants und selbst diejenige Schopenhauers es war; eine Umwickelung der bittern aber moralisch heilsamen Pille des Pessimismus mit christlichen Unsterblichkeitshoffnungen ist heute in doppelter Hinsicht nicht mehr zeitgemäss, sie ist nämlich gleichzeitig unwirksamer und entbehrlicher geworden. Erstens hat die gläubige Hoffnung aufs Jenseits, von welcher selbst Kant noch nicht lassen konnte und wollte, gegenwärtig an Widerstandskraft gegen die sie zerstörende Kritik und zugleich auch an tröstender Kraft verloren; die Menschheit ist um vieles gleichgültiger gegen das Jenseits geworden und ist nicht mehr gewillt, sich mit Anweisungen auf ein besseres Leben nach dem Tode über das Elend des diesseitigen beruhigen zu lassen. Zweitens aber ist im letzten Menschenalter der Muth, dem Pessimismus als einer Wahrheit ins Auge zu schauen und die sittliche Kraft, trotz des Verzichts auf Glückseligkeit eifrig und freudig seine Pflicht zu erfüllen und zur Menschheitsentwickelung beizutragen, bedeutend gewachsen. Deshalb können heute die Rücksichten nicht mehr gelten, welche Kant bewogen, eine wohl bemerkte Unrichtigkeit nicht heben zu wollen. Ist einmal die absolute Uneigennützigkeit der Pflichterfüllung als Vorbedingung ihrer Reinheit anerkannt und jeder Versuch, das Ideal der Selbstverleugnung durch Compromisse mit der Schwachheit der menschlichen Natur abzuschwächen, als der Tod aller Moralität gebrandmarkt (VII 190—191), so ist es eine unhaltbare Verleugnung dieser Erkenntniss, wenn man für das Jenseits gestatten will, was man für das Diesseits verwehrt. Wäre es wirklich die Aufgabe der Religion, uns die künftige Glückseligkeit zu verheissen, wozu die Moral ausser Stande ist (VIII 271, 270), so wäre die Religion eine eudämonistische Verunreinigung der Moral und müsste vom moralischen Standpunkt aus verworfen und bekämpft werden.

Dass endliche Wesen, auch wenn sie vernünftig sind, ein instinctives Verlangen nach Glückseligkeit haben, ist zweifellos richtig; um aber daraus schliessen zu dürfen, dass eine absolute Vernunft ihnen einen solchen Instinkt nur unter der Voraussetzung seiner möglichen Befriedigung eingepflanzt haben dürfe, dazu wäre doch erst erforderlich,

zu zeigen, dass es keinen anderen vernünftigen Zweck eines solchen Instinkts geben könne. Dieser Nachweis fehlt aber nicht nur bei Kant, sondern der Nachweis der mit den übrigen Instinkten verknüpften Illusionen legt geradezu den Analogieschluss nahe, dass auch dieser Instinct eine Illusion, obzwar gleichfalls eine nützliche Illusion sein möge. Der Nutzen dieser instinctiven Illusion liegt auf der Hand; denn wie sie selbst nur das zusammenfassende Facit aus allen übrigen Illusionen ist, so ist auch ihr Nutzen die Summe aus dem Nutzen aller besonderen Instincte. Daraus, dass jeder für seine Glückseligkeit zu ringen und zu schaffen wähnt, schöpft er die Energie und Consequenz des Strebens und Wollens, welche er nothwendig entfalten muss, wenn er seine Stelle als Glied im Organismus der Zwecke ordentlich und tüchtig ausfüllen soll. Da die natürliche Selbstliebe die Basis der Selbstbehauptung bildet, und nur durch das Gegeneinanderwirken der vielen einzelnen Selbstbehauptungen das zweckvolle Ganze sich entwickelt (VII 324), so ist sie ein unentbehrliches Mittel für die providentielle Entwickelung der Menschheit, und wird in Gestalt der vernünftigen Selbstliebe (IX 197) und der indirekten Pflichten gegen sich selbst (VIII 18—19, 223) sogar dann noch conservirt, wenn die moralische Gesinnung oder der Wille zur Mitwirkung an der Entwickelung des Ganzen zum massgebenden Princip des Handelns erstarkt ist.

Die Selbstliebe und das Streben nach eigner Glückseligkeit ist, wie jeder Naturinstinct, nicht etwas schlechthin Verwerfliches, sondern ein zur Ethisirung gegebenes Material; sie muss gleich jenen durch ethische Gymnastik bekämpft werden, um ihrer bei allen vorkommenden, der Moralität Gefahr drohenden Fällen Meister werden zu können (IX 354). Aber darum hat sie doch ihren teleologischen Werth, denn sie erfüllt ihren evolutionistischen Zweck, trotzdem sie sich als eudämonologische Illusion *ad absurdum* führt; also hat auch die Vorsehung sie uns mit vernünftiger Zweckmässigkeit eingepflanzt, trotzdem sie uns als eudämonistische Illusion nur Enttäuschungen bereitet. Deshalb ist es ganz verkehrt, aus dem Vorhandensein dieser Illusion darauf schliessen zu wollen, dass sie doch eigentlich keine Illusion sein könne; ist der Zweck dieses Bedürfnisses darin erkannt, dass die Menschen in das sociale Widerspiel der Kräfte eintreten und durch dieses den socialen Organismus entwickeln, so kann man nicht noch einmal seinen Zweck darin suchen, irgend-

wo seine Befriedigung zu finden, und sei es erst in Wolkenkukuksheim.

Sonach schwebt die ganze obige Argumentation Kants in der Luft, weil das Piedestal, auf das er diese Säule stellen will, von ihm selbst schon anderweitig besetzt ist. Es ist nicht wahr, dass die Harmonie von Sittlichkeit und Glückseligkeit, wenn auch erst im Jenseits, ein Postulat der praktischen Vernunft sei; Postulat der praktischen Vernunft ist nur die Nothwendigkeit dieser Antinomie für die Sphäre der Erscheinungswelt, aber nicht ihre transcendente Lösung. Nun könnte man sagen: dann bleibt doch wenigstens die Möglichkeit der transcendenten Lösung offen, und dies wäre zuzugeben unter zwei Bedingungen: erstens dass die individuelle Fortdauer auch abgesehen von jener erschlichenen Lehre vom höchsten Gut zu begründen wäre, und zweitens, dass in einer jenseitigen, nicht mehr phänomenalen Welt von Glückseligkeit und Sittlichkeit überhaupt noch die Rede sein könnte. Waren diese beiden Vorbedingungen erfüllt, so bliebe wenigstens der persönlichen Hoffnung ein gewisser Spielraum; aber beide sind aus Kantschem Gesichtspunkt entschieden zu verneinen.

Soll die Fortdauer der Seele nicht erst daraus gefolgert werden, dass sie bestimmt sein müsse, die erst im Jenseits erreichbare Harmonie von Tugend und Glückseligkeit dort zu geniessen, so bleibt auf der Basis der Kantschen Philosophie nichts übrig,*) als das Argument, welches die Unendlichkeit ihrer Fortdauer beweisen soll, als Beweis der Fortdauer überhaupt zu benutzen (VIII 261—262). Man müsste also sagen: weil das Individuum in diesem Leben seine Anlagen nicht zur Vollkommenheit der moralischen Gesinnung zu entwickeln vermag, so muss man annehmen, dass ihm diese Entwickelung in der jenseitigen Fortsetzung seines Lebens (ohne Rücksicht auf irgend welche dadurch zu erlangende Glückseligkeit) vergönnt sein wird. Aber mit diesem Schluss sucht Kant abermals eine Säule auf ein Piedestal zu stellen, das er selbst schon anderweitig besetzt hat. Denn sein ganzer Evolutionismus, der doch gewiss einen wesentlichen

*) Solche populäre Argumente wie die von Herder benutzten von der Stufenleiter der Organisation oder von Raupe und Schmetterling verschmäht Kant mit Recht und zeigt sogar ihren gänzlichen Mangel an Beweiskraft auf (VII 348—349). Noch entschiedener kehrt er sich in der „Kritik der reinen Vernunft“ gegen die haltlosen ontologischen Beweisführungen der rationalen Psychologie.

und nicht auszuscheidenden Bestandtheil seiner Weltanschauung bildet, ruht ja wesentlich auf der Schlussfolgerung, dass die Menschengattung bestimmt sein müsse, ihre Anlagen durch ihre Geschichte zu entwickeln, weil beim Individuum die Entfaltung dieser Anlagen unvollkommen bleibe (VII 319—320, VII 2, 271). Eines von beiden lässt sich aber aus der Unvollkommenheit des Individuums nur schliessen: entweder der Vervollkommnungsgang der Gattung oder der Vervollkommnungsprocess des Individuums im Jenseits; nimmt man die Vervollkommnung der Gattung an, so ist damit allein schon die Vorsehung wegen der Unvollkommenheit des Individuums gerechtfertigt (VII 334), und man hat nicht nöthig, diese Rechtfertigung zum zweiten Mal durch die Vervollkommnung des Individuums im Jenseits zu versuchen, — hält man hingegen an der letzteren fest, so raubt man sich dadurch die Möglichkeit, aus der dann doch bloss vorläufigen individuellen Unvollendetheit auf die Nothwendigkeit einer Gattungsentwickelung zu schliessen. Da der eine Schluss sich innerhalb der Erscheinungswelt hält, der andere sie überfliegt, da ferner nach Kant der erstere seine inductive Bestätigung findet, der letztere eine solche niemals finden kann, so unterliegt es keinem Zweifel, welchem von beiden Schlüssen Kant den Vorzug gegeben haben würde, wenn ihm die Alternative als solche zum Bewusstsein gekommen wäre. Sagt er doch selbst, dass des Menschen Obliegenheit nur sei, „von dem göttlichen Willen zu urtheilen aus der Wohlgereimtheit, die er wirklich in der Welt wahrnimmt, oder welche er nach der Regel der Analogie gemäss der Naturordnung darin vermuthen kann", dass aber der Mensch nicht befugt sei, „nach dem Entwurfe seiner eigenen Weisheit, den er zugleich dem göttlichen Willen zur Vorschrift macht, neue und willkürliche Anordnungen in der gegenwärtigen oder künftigen Welt zu ersinnen" (VII 58). Deshalb bleibt auch in Kants eigenen Augen ein starker Verdacht übrig, dass die schwachen Begriffe unseres Verstandes vielleicht auf den Höchsten sehr verkehrt übertragen worden, wenn der Uebelstand, der aus der unvollendeten Harmonie zwischen der Moralität und ihren Folgen in dieser Welt entspringt, dadurch gehoben werden soll, dass man zu einem ausserordentlichen göttlichen Willen (als Grund der vollendeten Harmonie im Jenseits) seine Zuflucht nimmt (VII 58).

Ebenso unerfüllbar, wie die erste Vorbedingung für die Möglichkeit einer solchen Hoffnung ist die zweite, d. h. es ist nicht möglich,

verständlich zu machen, in welchem Sinne nach Kantschen Voraussetzungen in einer transcendenten, nicht mehr phänomenalen Welt von positiver Glückseligkeit oder von Sittlichkeit sollte die Rede sein können, so dass dann mit einer Vereinigung beider erst recht kein Sinn mehr zu verknüpfen ist.

Kant denkt sich die intelligible Welt als ein grosses Ganze von immateriellen Geistern (VII 49), welche unmittelbar, also ohne einer körperlichen Vermittelung zu bedürfen, mit einander in Gemeinschaft stehen, frei von aller Entfernung der Oerter oder der Zeitalter, welche in der sichtbaren Welt die grosse Kluft ausmacht, die alle Gemeinschaft aufhebt (VII 52). Ich lasse es dahin gestellt sein, ob ausserhalb der Formen der Materialität, Räumlichkeit und Zeitlichkeit und ohne Wiedereinführung anderer aber analoger Formen überhaupt die Individuation möglich ist, und begnüge mich mit der Bemerkung, dass mit Beseitigung der Zeitlichkeit auch die Möglichkeit des Handelns und actuellen Wollens aufgehoben ist.

Sollte in einem solchen Zustand von Sittlichkeit noch die Rede sein, so wäre es doch nur eine constante Moralität der Gesinnung, deren Werth in der Erscheinungswelt darin liegt, dass sie eventuell ein sittliches Wollen und Handeln verbürgt, die aber jeden Werth einbüsst, wenn ihr die Möglichkeit einer Bethätigung schlechthin abgeschnitten ist. Der höhere oder geringere Grad latenter moralischer Gesinnung müsste, da er einer Aenderung in der zeitlosen intelligibeln Welt nicht fähig ist, einfach als Fortdauer der durch irdische Uebung erlangten moralischen Gesinnung betrachtet werden, und die Beziehungen der Geister unter einander könnten unter Ausschluss zeitlicher Bethätigung nicht als gegenseitige Einwirkungen, sondern nur als eine bleibende Anordnung oder Stufenordnung gedacht werden, welche die Geister je nach ihrer sittlichen Würdigkeit zu einander gruppirt (vgl. VII 58—59). Diese Vorstellung würde aber gerade dasjenige aufheben, was bei Kant der treibende Grund für die ganze Unsterblichkeitsidee ist, den unendlichen Fortschritt der Sittlichkeit, und würde an seine Stelle eine ewige Stagnation setzen, einen Zustand, in welchem das Sein oder Nichtsein von Individuen völlig gleichgültig wäre. Es ergiebt sich also, dass Sittlichkeit in einer intelligiblen Welt ausgeschlossen und nur in einer phänomenalen Welt möglich ist. Man könnte sagen, dass bei Kant der Begriff der Sittlichkeit als Beziehung zwischen dem Intelligiblen und Phänomenalen,

als praktisches Hineinragen des ersteren ins letztere gedacht ist, und dass daher die Möglichkeit dieses Begriffes mit der Möglichkeit dieser Beziehung — d. h. mit Aufhebung des einen der Bezogenen — entschwindet.

Noch selbstverständlicher ist die Unmöglichkeit positiver Glückseligkeit in einer solchen nichtphänomenalen Sphäre. Kant betont mit Nachdruck die Forderung der Immaterialität für den unsterblichen Theil des Menschen (VII 350, 40—49) und sein Interesse an der Unsterblichkeit würde entweder ganz schwinden, oder doch einen harten Stoss bekommen, wenn man ihn überzeugen könnte, dass ein Individuum nur als organisch-psychische Einheit zu denken sei, also ein Individualgeist ohne Leib eine leere, existenzunfähige Abstraction sei. Ein Körper, man denke ihn so geläutert wie man will, müsste doch eine materielle Continuität mit den Stoffen haben, welche jetzt die Basis der leiblichen Organisation ausmachen (X 154); wer möchte aber einen Körper in Ewigkeit mit sich herumschleppen, den er selbst im Leben nie recht lieb gewonnen hat! (X 155, 292.) Ein solcher Glaube an die Auferstehung des Fleisches ist zwar der sinnlichen Vorstellungsart sehr angemessen, der Vernunft aber lästig (X 154). Einige der Schwierigkeiten, welche mit der immateriellen Seelenfortdauer verknüpft sind, bringt Kant sich zum Bewusstsein, z. B. die Aufhebung der menschlichen Persönlichkeit mit dem Verlust des Organismus. Soll demnach der Geist als persönliches Selbstbewusstsein fortdauern, so muss man eine zwiefache Persönlichkeit mit zwiefachem Bewusstsein und gewissermaassen ein doppeltes Subject im Menschen annehmen, deren eines der sichtbaren oder phänomenalen Welt angehört und ein körperlich bedingtes Geistesleben führt, während das andere der unsichtbaren oder intelligiblen Welt angehört und sich in immaterieller oder intellectueller Anschauung bewegt (VII 59).

Näher oder enger mit der Körperlichkeit und der durch sie gesetzten Beschränktheit hängen auch die Wünsche und Neigungen zusammen; deshalb sind diese ebenso wie der Körper selbst einem vernünftigen Wesen jederzeit lästig und nöthigen ihm den Wunsch ab, ihrer entledigt zu sein (VIII 256), ein Wunsch, der in einer intelligiblen Welt und in einem immateriellen Geistesleben ohne Zweifel Erfüllung finden muss. Dass damit das Material verloren geht, in welchem die Sittlichkeit arbeitet und an welchem allein sie sich bethätigen kann, sei nur noch beiläufig erwähnt; worauf es hier ankommt,

ist, dass mit den Wünschen und Neigungen auch die Möglichkeit ihrer Befriedigung, d. h. die Möglichkeit positiver Glückseligkeit hinwegfällt. Glückseligkeit ist der Zustand der allseitigen und dauernden Befriedigung der Wünsche und Willensneigungen (VIII 264), eine Summe von gleichzeitigen und auf einander folgenden Lustgefühlen, deren jedes einzelne aus der Befriedigung einer Neigung entspringt. Ein intellectuelles Gefühl wäre ein Widerspruch (VIII 255), Gefühl entspringt immer aus Afficirung des Willens, und wo diese ausgeschlossen ist, ist es auch das Lustgefühl als constitutives Element der Glückseligkeit.

Man könnte vielleicht an eine Glückseligkeit der immateriellen Geister in einer stetigen Liebe zu Gott denken; aber Liebe zu Gott als Neigung ist jenseits wie diesseits unmöglich, weil er kein Gegenstand der Sinne ist (VIII 210) und dasselbe würde von einer etwa supponirten Liebe der Geister unter einander gelten. Gott lieben, heisst seine Gebote gern thun (VIII 210), d. h. aus moralischer Gesinnung sittlich handeln; selbst in diesem moralischen Sinne ist den Geistern die Liebe zu Gott unmöglich, weil ihnen das sittliche Handeln durch ihre unzeitliche Existenz versagt ist. Wäre ihnen aber auch Willensbethätigung im Gebiete der Sittlichkeit ermöglicht, so könnte doch aus einer solchen im Jenseits so wenig wie im Diesseits eine positive (moralische) Glückseligkeit entspringen, sondern nur eine negative Zufriedenheit (VIII 256). Diese würde dort wie hier immer unter 0 bleiben, weil die reine Seligkeit oder Allgenügsamkeit nur Gott zukommt, von den Geschöpfen aber nur in einem unendlichen Progressus angestrebt, aber nie erreicht wird (VIII 263). Die Seligkeit bleibt bei Kant unerreichbares Ideal, ohne doch mehr zu bieten als eine reine negative Zufriedenheit, d. h. die Freiheit von jeder Unlust in physischer und moralischer Hinsicht; der wirkliche Zustand der unsterblichen Geister soll eine asymptotische Annäherung an dieses negative Ideal sein, die also thatsächlich ewig unter der Zufriedenheit bleibt, ohne irgend welche positive Seligkeit als Entschädigung dafür erhalten zu können.

Sonach ist also Glückseligkeit ebenso unmöglich wie Sittlichkeit in einer transcendenten Sphäre, also ist die Vereinigung beider in einer transcendenten Sphäre erst recht unmöglich, also dürfte das Individuum sich ohne Widerspruch mit sich selber keine Hoffnung machen, die in der Erscheinungswelt vermisste Harmonie von Tugend

und Glückseligkeit in der intelligibeln Welt anzutreffen. Es dürfte sich diese Hoffnung selbst dann nicht machen, wenn es auch Grund hätte, seine bewusste Fortdauer anzunehmen, um wie viel weniger, da es auch an einem Grunde zu solcher Annahme gebricht. Der vermeintliche transcendente Optimismus ist nicht nur unbegründet und widerspruchsvoll in sich, er ist sogar, genauer besehen, ein noch weit ärgerer Pessimismus als der phänomenale, was Kant selbst einzuräumen sich genöthigt sieht.

Der Gedanke, dass ich als Individuum das transcendente Aufhören aller Zeit und Veränderung, die Erstarrung und Versteinerung der absoluten Ruhe erleben, d. h. mir seiner ewig bewusst werden solle, ist eine geradezu empörende Vorstellung (VII 420), da dies nichts andres als die Verabsolutirung der langen Weile bedeutet; andrerseits ist „die Vorstellung eines unendlichen Fortschreitens zum Endzweck doch zugleich ein Prospect in eine unendliche Reihe von Uebeln," nämlich in die beständige, wenn auch sich stets vermindernde Unzufriedenheit, die nur durch wirkliche Erreichung des Endzweckes gehoben werden kann (VII 421). Leider hat Kant, indem er den beiden Bestandtheilen seines vermeintlichen transcendenten Optimismus diese treffende Kritik angedeihen liess, versäumt, die Potenzirung des Widersinnes hervorzuheben, welche in ihrer Vereinigung liegt; Kant verlangt nämlich, dass ich in einem ewig unbefriedigenden Zustande unaufhörlich nach einem unerreichbaren Endziele streben soll, dessen Vorstellung nichts weniger als zufriedenstellend, sondern gradezu empörend ist, und dass ich dieses ewig unbefriedigte Streben nach einem empörenden Endziel als Seligkeit (wenn auch nur als comparative Seligkeit) anerkennen soll.

In theoretischer Hinsicht übersieht er dabei, dass der ganze Zustand des unendlichen Progressus als stetige Vervollkommnung ein Zustand fortwährender Veränderung oder zeitlichen Geschehens ist, also nach seinen theoretischen Grundansichten gar nicht der intelligiblen Welt, sondern der Erscheinungswelt angehört, mithin noch nicht in jene Sphäre fällt, in welcher allein er die Harmonie von Tugend und Glückseligkeit suchen zu können glaubte, dass hingegen die wirklich transcendente Sphäre erst jenseits der Erscheinungsform der Zeitlichkeit, also erst in der wechsellosen Ruhe und Stagnation liegen kann, wo das bewusste Individuum wenigstens nichts als empörende „ewige Weile" findet, also erst recht nicht das „höchste Gut" erwarten

darf. Insoweit die individuelle Fortdauer die phänomenale Sphäre nicht überschreitet, bleibt für sie die Abneigung jedes Vernünftigen, unter beliebigen phänomenalen Bedingungen noch einmal zu leben, gültig, bleibt ferner die psychologische Unfähigkeit der menschlichen Natur zur Glückseligkeit und die moralische Nothwendigkeit der Antinomie zwischen Sittlichkeit und Glückseligkeit in Kraft, also der Pessimismus in uneingeschränktem Recht; insoweit es sich um den wirklichen Uebertritt in eine transcendente Sphäre handelt, bleibt der Pessimismus gleichfalls in Kraft, so lange das Bewusstsein des Individuums bestehen bleibt.

So lange das Individuum streben, kämpfen und ringen muss, wird sein Unlustüberschuss nach Massgabe seiner Geistescultur, Gefühlsverfeinerung und moralischen Vervollkommnung wachsen; in irgend welchem „Leben (absolut) zufrieden zu sein, wäre thatlose Ruhe und Stillstand der Triebfedern oder Abstumpfung der Empfindungen und der damit verknüpften Thätigkeit“ (VII 2, 149). Also entweder Thätigkeit und dann Unlustüberschuss und zwar desto grösserer, je stärker und feiner die Thätigkeit ist; oder Zufriedenheit und dann Ruhe und Stagnation. Für jeden der beiden Fälle und nicht minder für jede beliebige Mischung derselben wäre die Fortdauer des individuellen Bewusstseins nicht ein Segen, sondern ein Fluch; wer in diesem Leben die schwere Aufgabe gelöst hat, durch planmässig fortschreitende Beschäftigung und Arbeit froh zu werden, der hat doch damit zugleich theuer genug das Recht erkauft, lebenssatt zu werden (VII 2, 149) und frischen Bewusstseinen die Fortsetzung seiner Arbeit zu überlassen, bis dereinst alle Arbeit gethan sein wird und alle Arbeiter im Unbewussten selig ausruhen. Der lebhafte Protest Kants gegen das Nirwana der Tibetaner (Buddhisten) und Mystiker stammt bei ihm nur daher, dass er sich auch nicht auf einen Augenblick von seinem christlichen Vorurtheil der Fortdauer des bewussten Individualgeistes losmachen kann und die Idee des Nirwana nur unter diesem Gesichtspunkt betrachtet, wo sie natürlich zur Fratze wird. Dass Nirwana im philosophischen Sinne nur das Erlöschen des Bewusstseins bedeuten könne und dass es dann erst die Erfüllung der von ihm vergebens erstrebten „negativen Seligkeit“ darstelle, davon ahnte Kant gar nichts, weil ihm das persönliche Fortleben in unabsehliche Zukunft trotz der Schreckhaftigkeit dieser Vorstellung (IV 403), trotz der kläglichen Fadenscheinigkeit ihrer Beweise und

trotz seiner persönlichen Scheu vor dem Nocheinmalleben dogmatisch feststeht.

Wäre Kant überzeugt gewesen, dass seine transcendente Versöhnung von Tugend und Glückseligkeit ihm wirklich gelungen sei, dass er also in ihr den absoluten Weltzweck der Schöpfung richtig bestimmt habe, so hätte er auch die Ueberzeugung in sich tragen müssen, dass er mit dieser Angabe des Weltzweckes eine zweifellose Theodicee wirklich geleistet und geliefert habe; da er aber i. J. 1791 alle Versuche einer Theodicee für misslungen erklärt, so verurtheilt er dadurch seinen eigenen Versuch gleichfalls als misslungen und zieht sich auf den Standpunkt des Hiob zurück, der seine Zweifel redlich bekennt, aber durch den Hinblick auf den unbedingten und unerforschlichen göttlichen Rathschluss praktisch zur Ruhe verweist (VII 399—402). Mit anderen Worten: Kant gesteht, dass ein die Weltschöpfung rechtfertigender absoluter Zweck weder in der transcendenten Einheit von Sittlichkeit und Glückseligkeit (VII 183), noch in der blossen Moralität aller Individuen (IV 333—334) gesucht werden könne, sondern für unsre Erkenntniss unbestimmt bleibe (IV 332 Z. 5 v. u.), wenngleich wir die Existenz eines solchen absoluten Zweckes als Trägers der gesammten Finalität nicht entbehren können. Er hält unverrückt fest an der Wahrheit des evolutionistischen Optimismus und des eudämonologischen Pessimismus für die Erscheinungswelt, bekennt aber, dass er den absoluten Zweck der gesammten Weltentwickelung, durch welchen erst die Existenz einer so unglücklichen Welt gerechtfertigt werden könne, nicht anzugeben vermöge, gesteht also damit implicite ein, dass sein transcendenter Optimismus und die angebliche Ueberwindung des eudämonologischen Pessimismus durch jenen eine unhaltbare Position sei.

Nun geht Kant in seiner Abhandlung allerdings noch einen Schritt weiter und behauptet, dass die Aufgabe einer Theodicee unlösbar sei und zwar deshalb, weil wir von einer Zusammenstimmung der Kunstweisheit und moralischen Weisheit des Schöpfers keinen Begriff haben (VII 397—398). Dieser Grund ist nun zwar ganz und gar hinfällig, weil die sittliche Weltordnung selbst nur ein Ausschnitt des einheitlichen Weltplans oder der universellen teleologischen Weltordnung bildet und weil bloss in Kants Vorstellung ein falscher Gegensatz zwischen der Kunstweisheit und moralischen Weisheit des Schöpfers

besteht; aber die Behauptung selbst ist doch richtig, trotz des verfehlten Begründungsversuches, denn das Problem der Theodicee ist in der That unlösbar, nur nicht weil unser Verstand zu unvollkommen ist, sondern einfach deshalb, weil es falsch gestellt ist, d. h. weil in seiner herkömmlichen Fassung ihm dogmatische Voraussetzungen mit unterlaufen, die vor der Kritik nicht stichhalten. Kein Verstand vermag einen persönlichen, selbstbewussten, allweisen und allmächtigen Gott zu rechtfertigen, dass er Geschöpfe ins Dasein gerufen, denen allen das Nichtsein besser wäre (VII 393); aber wer heisst auch die Frage so stellen, dass sie einen Grund der Welt voraussetzt, der nur aus einer unwahren, optimistischen Weltansicht erschlossen ist? Anstatt der verkehrten theologischen Bemühung, einen supponirten Gott-Schöpfer zu rechtfertigen, muss vielmehr die philosophische Frage treten: wie muss der absolute Grund der Welt gedacht werden, wenn er ohne Widerspruch mit sich selbst zur Setzung einer solchen Welt gelangt sein soll? Zu dieser natürlichen Problemstellung ist Kant nur darum nicht gelangt, weil er vom christlichen Gottesbegriff nicht los konnte, ebenso wie er die Bestimmung des absoluten Zweckes der universellen Weltentwickelung nur deshalb verfehlte, weil er den christlichen Glauben an eine bewusste Fortdauer des Individuums nicht abzustreifen vermochte.

Kants Warnung vor vergeblichen Bemühungen um das Problem einer Theodicee hat also ihren guten Sinn, aber keineswegs den einer Abschreckung von metaphysischen Untersuchungen über die Beschaffenheit des absoluten Weltgrundes und des absoluten Weltzweckes, und am allerwenigsten kann es ihre Absicht sein, die inductive Wahrscheinlichkeit und moralische Gewissheit des evolutionistischen Optimismus und evolutionistischen Pessimismus in rückwirkender Weise skeptisch zu erschüttern. Grade dadurch, dass Kant die Anschauungen über die Beschaffenheit der gegebenen Welt durch den Nachweis der gleichzeitigen Wahrheit des Evolutionismus und Pessimismus erweiterte und berichtigte, hat er selbst neue Wege eröffnet und neue Impulse gegeben für die metaphysischen Untersuchungen über die Beschaffenheit des absoluten Weltgrundes und absoluten Weltzweckes, und wenn er selbst durch christlich-dogmatische Vorurtheile an der metaphysischen Ausnutzung dieser neuen inductiven Grundlagen behindert wurde, wenn ferner seine Nachfolger in Folge exclusiv einseitiger Verwerthung

entweder bloss der evolutionistischen oder bloss der pessimistischen Errungenschaften Kants zu keinem befriedigenden Abschluss gelangten, so scheint jetzt, wo diese Beziehungen dem Blicke eröffnet liegen, die Zeit gekommen, um das von Kant begonnene Werk zum zusammenfassenden Abschluss zu bringen.

II. Ist der Pessimismus wissenschaftlich zu begründen?

Die Untersuchungen, welche zu ihrem Ergebniss den Pessimismus haben, bleiben ganz und gar in der Sphäre der subjectiven Erscheinung, auf dem psychologischen Erfahrungsboden des inneren Seelen- und Gemüthslebens, ohne irgend eine Behauptung über die Beschaffenheit der Dinge an sich aufzustellen, wie es beispielsweise die Naturwissenschaft mit der Atomtheorie und der Undulationstheorie thut. Sie registriren nur thatsächlich gegebene Erscheinungen und suchen einen zusammenfassenden Ueberblick über dieselben zu gewinnen, was sich mathematisch als Aufstellung einer algebraischen Summe aller positiven und negativen Empfindungen ausdrückt.*) Die Positivität oder Negativität der Totalsumme ist selbst ein Factum, nicht eine Construction des Gedankens, freilich nicht ein unmittelbar gegebenes, sondern ein durch Gedankenthätigkeit ermitteltes oder erschlossenes Factum. Es ist das etwa, wie wenn man untersucht, ob unter den auf einem Tische durcheinanderliegenden Birnen und Aepfeln die erstere oder die letztere Obstart überwiegt; auch dieses Ergebniss ist ein reales Factum, obgleich die Aepfel und Birnen nicht eine reale Einheit (oder gar eine Bewusstseinseinheit) bilden, sondern nur von dem sie beobachtenden Bewusstsein in Vertretung durch

*) Vgl. zu dieser Abhandlung die Schrift von A. Taubert: „Der Pessimismus und seine Gegner" (Berlin 1873), speciell Abschnitt I: „Der Werth des Lebens und seine Beurtheilung."

Wahrnehmungsbilder zusammengefasst werden. Oder es ist, wie wenn der Astronom alle jemals beobachteten Kometen und Meteoritenschwärme zusammenstellt und herausrechnet, ob die Totalität dieser Massen im Vergleich zu der Rotationsrichtung unsres Sonnensystems eine überwiegend positive oder überwiegend negative Bewegungsrichtung besitze; auch hier ist das Endergebniss ein Factum und doch ein nur durch Gedankenoperationen zu erschliessendes Factum, das sich der unmittelbaren zusammenfassenden Wahrnehmung ebenso entzieht, wie das Factum eines positiven oder negativen Empfindungsüberschusses in der Welt.

Die Thatsache ist in beiden Fällen unabhängig von etwa daran geknüpften Urtheilen, wie wenn der Astronom aus der überwiegenden Rückläufigkeit der Kometen und ihrer Zerfallproducte auf die Nichtzugehörigkeit der meisten von ihnen zu unserm Sonnensystem schliesst, oder wenn der Philosoph auf die Thatsache überwiegender Unlust in der Welt das axiologische Urtheil gründet, dass die Nichtexistenz dieser Welt ihrer Existenz vorzuziehen wäre. Mit einem solchen Urtheil verlässt der Philosoph allerdings die Sphäre der psychologischen Thatsächlichkeit, aber doch nur um dieselbe der ebenfalls psychologischen Nöthigung eines eudämonologischen Werthurtheils zu unterwerfen, das mindestens so zwingend ist, wie ein zweifelloses elementares Werthurtheil auf ethischem oder ästhetischem Gebiet nur immer sein kann. Ich bin der Meinung, dass die psychologische Nöthigung zu diesem eudämonologischen Vorurtheil eine unbewusstlogische und daher absolute ist und dass jeder, der dies bestreiten zu müssen glaubt, durch seitab liegende Vorurtheile*) behindert ist, seinem unmittelbaren logischen Wahrheitsgefühl zu folgen; ich betone aber nachdrücklich, dass die Bestreitung dieses eudämonologischen Werthurtheils, so folgenreich sie auch für die metaphysischen Schluss-

*) Nächst dem instinctiven Streben nach Glückseligkeit, welches ebenso ungern sich theoretisch als Illusion enthüllen lassen, wie praktisch abdanken mag, ist es vorzugsweise das Vorurtheil, dass der Pessimismus den religiös-ethischen Idealismus darum gefährde, weil er die theistische Metaphysik gefährde, und jener mit dieser untrennbar verknüpft sei. In letzterem Punkte liegt der Irrthum; ist dieser gehoben, so fällt es nicht schwer, einzusehen, dass der Pessimismus den religiös-ethischen Idealismus nicht nur nicht gefährdet, sondern sogar die stärkste Stütze desselben bildet. (Vgl. oben S. 17—20 und unten den nächstfolgenden Abschnitt).

folgerungen aus dem Pessimismus sein mag, doch die Wahrheit des Pessimismus ganz unberührt lässt, welche zunächst nur in der Constatirung der Thatsache besteht, dass die Lustbilance der Welt negativ sei. Es ist also ein blosses Missverständniss, wenn man über die Berechtigung eines solchen Werthurtheils und seiner Maassstäbe streitet, in dem Glauben, dadurch irgend etwas über die Wahrheit und Möglichkeit des Pessimismus auszumachen. Noch weniger darf die Wahrheit des Pessimismuss davon abhängig gemacht werden, ob die ferneren metaphysischen Consequenzen dieses Werthurtheils zu dem einmal erwählten System passen oder nicht. Wenn z. B. aus dem auf den Pessimismus unmittelbar gegründeten Urtheil, dass die Nichtexistenz der Welt ihrer Existenz vorzuziehen sei, von mir die metaphysischen Folgerungen gezogen werden, dass es in praktischer Hinsicht rationell sei, die Aufhebung der Welt zum Zweck zu setzen, und dass in theoretischer Hinsicht ihre Existenz einem unvernünftigen Act ihren Ursprung verdanken müsse; wenn aus letzterem von mir weiter gefolgert wird, dass der absolute Grund der Welt in sich ebensowohl eine unvernünftige Seite wie eine vernünftige haben müsse, so sind dies alles metaphysische Consequenzen, welche der Discussion offen stehen und welche man annehmen oder verwerfen kann, ohne dass dies irgend welchen Einfluss auf die Discussion der Frage haben könne, ob der Pessimismus, d. h. die Behauptung von der Negativität der Lustbilance in der Welt, eine inductive Wahrheit sei oder nicht. Nur mit dieser letzeren Frage haben wir es hier zu thun und müssen allen solchen Verschiebungen der Fragestellung gegenüber darauf bestehen, dass der Pessimismus kein metaphysisches, sondern ein rein psychologisches Problem ist und dass es nicht nur das Recht, sondern die Pflicht der Wissenschaft ist, jedes der Erfahrung und inductiven Ergründung offen liegende Gebiet zu durchforschen, unbekümmert darum, ob die bei solcher Forschung sich ergebenden Resultate den bestehenden metaphysischen Systemen und überlieferten oder instinctiven Vorurtheilen erwünscht oder unerwünscht kommen.

Drei Fälle sind überhaupt nur möglich: die Lust- und Unlust-Bilance der Welt ist entweder gleich Null, oder sie ist positiv, oder sie ist negativ; da die Aufgabe nicht principiell unlösbar ist, so ist es Pflicht der Wissenschaft, ihre Lösung in Angriff zu nehmen, wenn sie auch nur annähernd ihr Ziel erreichen sollte. Wenn diese Aufgabe so lange Zeit hindurch von der Philosophie nicht erkannt oder nicht

beachtet worden ist, so ist es jetzt um so dringendere Pflicht, das Versäumte nachzuholen; wenn die Leistungen der ersten Lösungsversuche an Vollständigkeit und Genauigkeit sehr zu wünschen übrig lassen sollten, so darf angenommen werden, dass die auf die Schultern dieser Bahnbrecher tretenden Nachfolger die Sache besser machen werden, nicht aber darf daraus allein schon auf die Unzulänglichkeit der menschlichen Kräfte zu einer befriedigenden Lösung geschlossen werden.

Um von dem Pessimismus sagen zu können, dass er eine wissenschaftliche Begründung habe, muss nun aber nicht nur seine Aufgabe in das Bereich der Wissenschaft fallen, sondern vor allem auch ihre Lösung in wissenschaftlicher Form vollbracht worden sein; an eine solche Lösung muss man aber zunächst das ganz äusserliche Verlangen stellen, dass ihre Behandlung des Gegenstandes eine zusammenhängende sei und nicht in blossen Aperçus oder Aphorismen sich bewege, deren einseitiger Wahrheit gewöhnlich mit gleichem Rechte entgegengesetzte Aperçu's gegenübergestellt werden können; ferner, dass die Darstellung des empirischen Materials eine übersichtliche, ordnungsmässig gruppirte sei; endlich, dass die vergleichende Analyse eine objectiv unbefangene, nicht durch einseitige subjective Dispositionen oder zeitweilige Stimmungen verzerrte sei. Ohne Erfüllung dieser formellen Anforderungen würde auch die vollständigste Behandlung des Stoffes einen wissenschaftlichen Werth nicht beanspruchen können, sondern bestenfalls selbst nur Material für die Wissenschaft bilden in demselben Sinne, wie Tagebücher, Briefwechsel und poëtische Herzensergiessungen für psychologische Studien verwerthbar sind.

Alles, was vor Kant an pessimistischen Anläufen zu finden ist, hat deshalb keinen wissenschaftlichen Werth; bei Kant selbst fehlt die zusammenhängende Behandlung des Gegenstandes gänzlich, so dass er trotz einer entschieden pessimistischen Ueberzeugung doch nicht mehr als Bausteine für eine wissenschaftliche Behandlung der Aufgabe bietet. Bei Schopenhauer und seiner Schule hingegen mangelt es wieder an der nüchternen Objectivität, welche Kant auszeichnet, ohne dass dafür die zusammenhängendere Behandlung des Gegenstandes den Charakter lose zusammengereihter Aperçu's und Aphorismen überwunden hätte; man vermisst Ordnung und Uebersichtlichkeit in der Beweisführung und erhält anstatt einer unbefangenen wissenschaftlichen Analyse nur zu oft die Expectorationen subjectiver Affecte

und Stimmungen und die pathetischen Uebertreibungen abnormer persönlicher Dispositionen, mit andern Worten, eine Mischung von wissenschaftlichen Beobachtungen und unwissenschaftlichen persönlichen Herzensergiessungen. Im Princip ist der Pessimismus bei Schopenhauer bereits zur wissenschaftlichen Ueberzeugung erhoben und zum integrirenden Bestandtheil seines philosophischen Systems proclamirt; in der Ausführung und Begründung aber kann er nicht seinen psychologischen Ursprung aus individueller Stimmung und Charakteranlage verleugnen und stellt sich deshalb im Ganzen genommen noch als eine Uebergangsformation vom poëtischen Weltschmerz zum wissenschaftlichen Pessimismus dar. Wenn überhaupt in der ganzen Philosophie Schopenhauers Gefühl und Phantasie eine grössere Rolle neben dem Verstande als bei den meisten andern Denkern spielen, so erreicht dieses bedenkliche Verhältniss seinen Höhepunkt in dem Pessimismus und den mit diesem unmittelbar zusammenhängenden Theilen der Metaphysik und verleiht seinen Werken ebensosehr den eigenartigen Reiz einer kraftvollen und originellen schriftstellerischen Individualität, als es den objectiven Werth seiner wissenschaftlichen Leistung beeinträchtigt. Da der Pessimismus am meisten durch Schopenhauer Verbreitung gefunden, so hat sich die Meinung festgesetzt, dass der Pessimismus überhaupt nur eine Mischung von poëtischem Weltschmerz und wissenschaftlicher Beobachtung sei, während dies doch nur für die durch Schopenhauer bezeichnete Phase seiner Entstehungsgeschichte und z. B. gar nicht für Kant gilt. Gleichwohl hat diese Auffassung sich zu einem Vorurtheil verhärtet, welches beispielsweise eine unbefangene Prüfung meines Pessimismus auf den Grad seiner Wissenschaftlichkeit beträchtlich erschwert und verzögert hat.

Nach meiner Auffassung ist der philosophische Pessimismus ein rein theoretischer Pessimismus oder eine pessimistische Theorie, welche weder mit dem Situationsschmerz (Verdruss über die persönliche Lage), noch mit dem Weltschmerz, weder mit augenblicklichen Verstimmungen, noch mit dauernder Dyskolie das Geringste zu thun hat. Der philosophische Pessimismus beschäftigt sich mit der Frage, ob die Lustbilance der Welt negativ sei; dies ist eine rein theoretische Frage, welche nur mit intellectuellen Hilfsmitteln gelöst werden kann. Der Pessimismus treibt eine intellectuelle Beschäftigung mit der Gesammtheit der Lust- und Unlustgefühle; aber er selbst ist so wenig

Gefühl, wie die Biologie ein realer Lebensprocess im Organismus ist, ist an und für sich so wenig schmerzlich, wie die Lehre von den Narkosen betäubend ist. Es ist zwar zuzugeben, dass das Gefühl, wie auf jede Vorstellung, so auch auf die des theoretischen Pessimismus reagiren kann, aber diese etwaige Reaction gehört ebenso wenig zum Pessimismus als solchem, wie etwa eine geschlechtliche Gefühlsreaction in dem Beschauer einer Venusstatue zu dem Kunstwerk als solchem gehört. Der Pessimismus ist eine allgemeingiltige, objective Wahrheit; die etwaige Gefühlsreaction, welche er hervorrufen kann, ist ein singuläres, subjectives Factum, das in vielen Menschen gar nicht, und in keinem auf gleiche Weise auftritt. Wissenschaftlich kann darum selbstverständlich nur der von jeder Gefühlsverquickung losgelöste, rein theoretische Pessimismus sein, und ebenso selbstverständlich sollte es sein, dass in der Philosophie ebenso wenig der hypochondrische oder hysterische oder melancholische Stimmungspessimismus einen Platz findet, wie etwa der politische Pessimismus des Zeitungsschreibers oder der wirthschaftliche Pessimismus des „flau machenden" Börsenjobbers.

Nun wird aber von den Gegnern des Pessimismus der Einwurf gemacht, dass der Pessimismus grade deshalb nicht wissenschaftlich sein könne, weil die reinliche Sonderung des subjectiven Gefühls von der objectiven wissenschaftlichen Beobachtung auf diesem Gebiet unmöglich sei. Dieser Einwurf enthält ein Körnchen Wahrheit in einem Haufen von Verkehrtheit. Einen gewissen Anflug subjectiver Färbung, eine Spur von der Eigenart des persönlichen Ursprungs enthalten freilich alle menschlichen Leistungen an sich, aber dieser individuelle Duft der psychologischen Genesis kann sehr wohl in dem Maasse verfeinert, auf die Form beschränkt und von dem objectiven Inhalt ferngehalten werden, dass die Allgemeingiltigkeit und Wahrheit des letzteren keineswegs durch den anhaftenden Ursprungsparfum leidet, der sich ohnehin ganz verliert, sobald der Inhalt unter Abtrennung von seinem individuellen Ursprung zum objectiven wissenschaftlichen Gemeingut geworden ist.

Schon in der Poesie ist es nothwendig und möglich zur Erzeugung eines echten Kunstwerkes, dass der Dichter nicht im Affect selbst, sondern nach dem Verklingen desselben seine Darstellung unternehme, damit nicht das realistische Gefühl die ideale Freiheit des künstlerischen Schaffens lähme und die Erhebung der singulären subjectiven

Thatsache zum allgemeingiltigen Typus verhindere. Wenn es jedem echten Dichter (und Schauspieler) gelingt, die Freiheit von dem darzustellenden Gefühl zu erringen, obwohl er es erlebt haben muss, um es mit voller Treue veranschaulichen zu können, wenn ihm dies gelingt, trotzdem er sich (wenigstens in der Lyrik und der Schauspieler in seiner Rolle) dem ästhetischen Scheine nach mit seinem Gefühl identificiren muss, wie sollte es nicht einem Denker gelingen, der diese Identification ebenso wenig nöthig hat, wie die energische Nachschöpfung des Gefühls durch die Phantasie (wie der Epiker und Dramatiker sie braucht)! Wer nicht nüchtern ist, der soll nicht philosophiren, und wer es nicht lassen kann, im Rausche oder im Katzenjammer zu philosophiren, der soll wenigstens solche Producte in einem nüchternen Intervall vernichten, anstatt sie als wissenschaftliche Forschungen zu veröffentlichen. Wer behauptet, dass das menschliche Urtheil über das Gewicht der Lust- und Unlust-Gefühle von Stimmungen nicht abzulösen sei, der behauptet damit, so von Stimmungen beherrscht zu sein, dass er nicht einmal lichte Augenblicke habe. Es mag ja sein, dass gewisse Grundstimmungen auch für längere Dauer zur Herrschaft gelangen können, so dass sie selbst die nüchternen Intervalle der wechselnden Stimmungen beeinflussen; aber solche Grundstimmungen schwinden doch selbst wieder mit den Ursachen, welche sie erzeugten, und machen anderen, zum Theil entgegengesetzten Grundstimmungen Platz, welche Gelegenheit gewähren, die früheren Denkergebnisse in neuer Beleuchtung zu sehen und demgemäss einer Revision zu unterziehen.

Endlich ist das Denken keineswegs so sklavisch der Stimmung unterworfen, wie derartige Einwürfe es voraussetzen; das Denken auf höherer Stufe, wie es in einem Philosophen vorausgesetzt werden muss, ist sehr wohl im Stande, die Stimmung als solche zu erkennen und dem störenden Einfluss derselben durch die Energie seiner Selbstbehauptung vorzubeugen. Es ist ja bekannt, dass Klarheit des Denkens in Verbindung mit Energie des Willens im Stande ist, Stimmungen zu bekämpfen; dies wird aber hier gar nicht einmal verlangt, sondern nur die weit geringere und leichtere Leistung, innerhalb der intellectuellen Sphäre sich von dem Einfluss der Stimmung frei zu halten. Diese Fähigkeit verleiht dem Denken auch eine gewisse Unabhängigkeit von dem dauernden Temperament und den charakterologischen Dispositionen, insbesondere von der Eukolie

und Dyskolie; wenn auch ein gewisses Maass von Einfluss diesen psychischen Factoren nicht ganz zu entziehen ist, so kann sich der Geist doch in hohem Grade von ihnen emancipiren, insbesondere wenn nicht das unmittelbar praktische Verhalten und die Bestimmung des Handelns, sondern bloss die theoretische Auffassung und Zusammenfassung des empirisch Gegebenen in Frage steht. Für den Philosophen gilt ja mehr noch als für jeden andern die Mahnung: erkenne dich selbst; wenn er sie befolgt und durch Vergleich seiner selbst mit andern seine Abweichungen vom Normaltypus verstehen lernt, so wird er auch gegen den entstellenden und verzerrenden Einfluss dieser Abweichungen auf seine Auffassung und sein Urtheil auf seiner Hut sein, beziehungsweise die unter demselben zu Stande gekommenen Urtheile durch Anlegung eines Reductionscoëfficienten berichtigen. Wer sein Denken nicht so weit zu emancipiren vermag, der ist zum Philosophen eben nicht veranlagt, und thut besser, das Philosophiren anderen zu überlassen, welche die dafür erforderliche Qualification besitzen. Philosophirt er dennoch, so ist die Mangelhaftigkeit der Ergebnisse seines Denkens eben nicht der Unlösbarkeit oder Unwissenschaftlichkeit der behandelten Probleme, sondern seiner unberufenen Persönlichkeit zuzuschreiben, gleichviel ob sein Geist zu schwach oder die Abnormität seiner Dispositionen allzu gross war.

Die Geschichte der Philosophie sorgt übrigens dafür, dass solche einseitige Leistungen durch entgegengesetzte Einseitigkeiten aufgewogen werden, und dass die Kritik des nüchternen Denkens aus solchen entgegengesetzten Einseitigkeiten nützliche Lehren zieht. Die Philosophie ruht eben nicht auf den Schultern eines oder weniger Einzelnen, sondern auf einer grossen Zahl von Arbeitern und auf langen Reihen von Generationen, in deren Verlauf alle aus einseitiger individueller Veranlagung stammenden Irrthümer mit Nothwendigkeit ihre Correctur finden müssen. Was dem Einzelnen in aller Strenge unmöglich ist: die volle Emancipation des Gedankens von der individuellen Charakter- und Gemüths-Grundlage, das ist der Menschheit gewiss; und wenn auch ganze Culturperioden von dispositionellen Vorurtheilen beirrt sind, so müssen auch diese Abweichungen von der Wahrheit im Laufe der Culturentwickelung sich nothwendig ausgleichen. Darum giebt es gar kein kurzsichtigeres Argument gegen die Wissenschaftlichkeit des Pessimismus als den Hinweis auf die drohende Beeinflussung des Urtheils durch Stimmungen und charakterologische Dispositionen;

wenn wir gegenwärtig von einem solchen Ausgleich der Meinungen noch nichts spüren, so liegt das einfach daran, weil die wissenschaftliche Behandlung des Problems so zu sagen erst von gestern datirt.

Die wissenschaftliche Behandlung des Problems hat zum Ausgangspunkt und Schlüssel des Verständnisses die innere Erfahrung des eigenen Bewusstseins, und theilt diese Nothwendigkeit mit allen Disciplinen der Philosophie, welche sich mit subjectiven Erscheinungen beschäftigen. Ohne eigene Erfahrung davon, was es heisst, ästhetisch, ethisch, religiös afficirt zu sein, kann man unmöglich erfolgreich Aesthetik, Ethik, Religionsphilosophie treiben; ebenso muss man Lust und Unlust an sich selbst erlebt haben und sich einer Messbarkeit und Vergleichbarkeit derselben nach Intensität und Dauer*) unmittelbar bewusst geworden sein, um auch nur die gestellte Aufgabe zu verstehen. Aber wie es in der Aesthetik, Ethik und Religionsphilosophie nicht genügt, die persönliche Erfahrung zu constatiren, sondern auch die Erfahrung anderer, die Gefühls- und Denkweise verschiedener Stände, Völker, Zeitalter u. s. w. in Betracht gezogen werden muss, so erfordert auch die wissenschaftliche Behandlung der Axiologie das Hinausgehen über den Kreis der persönlichen Erfahrung zu dem Erleben Anderer. In letzterem erst sehen wir den ganzen Kreis des Lebensmöglichen umschrieben, während die eigne Erfahrung uns nur mehr oder minder typische Bruchstücke bietet; dagegen können wir die Gefühlsweise anderer nur mittelbar aus ihren Aussagen oder ihrem Benehmen erschliessen, indem wir uns vorstellen, wie wir selbst in solchem Falle afficirt werden würden, und die Modificationen hinzufügen, welche der abweichende Charakter des andern uns zu bedingen scheint.

So ergänzen sich auch hier wie in der Aesthetik, Ethik und Religionsphilosophie die unmittelbare innere, und die mittelbare äussere Erfahrung; die erstere giebt die anschauliche sichere Grundlage des Verständnisses, die letztere die objective Unbefangenheit und die alles

*) Die qualitative Verschiedenartigkeit der Lust und Unlust kommt hierbei nur in soweit in Betracht, als sie auf Intensität und Dauer derselben influirt und in diesen beiden Factoren bereits ihren mathematischen Ausdruck gefunden hat. Dass alle Lust und Unlust an und für sich gleichartig, homogen und darum vergleichbar ist trotz aller Verschiedenheit der verursachenden und begleitenden (bewussten und unbewussten) Vorstellungen ist schon von Kant ausgesprochen (Kritik der prakt. Vern. § 3 Anm. 1, Werke ed. Ros. Bd. VIII S. 130—133), nur begeht Kant den Fehler, alle Lust sinnlich zu nennen, während in Wahrheit alle Lust, auch die durch Sinneseindrücke verursachte, nicht sinnlich, sondern rein geistig ist.

umspannende Vollständigkeit der Einsicht. Diese Doppelheit der Erfahrungsgrundlage macht zwar die vergleichende Analyse und Kritik zu einem verwickelteren Geschäft, aber sie ist weit entfernt, den Vorwurf zu verdienen, dass sie die Erkenntniss unvollkommener mache; denn grade in ihr liegt die beste Bürgschaft für die Erreichbarkeit einer vollständigen und genauen Lösung der Aufgabe, weil jede der beiden Arten von Erfahrung die Mängel der anderen ergänzt und ausgleicht.

Ein Haupterforderniss der wissenschaftlichen Behandlung eines Problems besteht darin, sich im Voraus darüber klar zu werden, welche Fehlerquellen vorhanden sind, die, wenn sie unbemerkt blieben, Irrthümer in die Betrachtung einfliessen lassen würden. Diese Voruntersuchung ist in der Axiologie von ganz besonderem Gewicht, denn sie giebt zugleich die Erklärung für die paradoxe Erscheinung, dass so viele Völker und Geschlechter zu einem optimistischen Endurtheil über die Lustbilance des Lebens und der Welt gelangen konnten, während doch der Pessimismus behauptet, dass in Wirklichkeit auch ihr Leben ohne Ausnahme einen thatsächlichen Ueberschuss der Unlust aufweise.

Als wirklichen Bewusstseinsinhalt besitzt der Mensch stets nur die augenblicklich gegenwärtige Lust und Unlust; wenn er also in einem affectfreien nüchternen Augenblick Lust und Unlust eines gewissen Lebensabschnittes oder des ganzen Lebens zusammenzufassen versucht, so hat sein Denken es nicht mit realer Lust und Unlust, sondern mit den blossen Erinnerungsvorstellungen vergangener Lust und Unlust zu thun. In dem Maasse nun, als diese Erinnerungsvorstellungen ihre realen Urbilder ungenau wiedergeben, oder als die Summe der Erinnerungen die Summe der wirklich erlebten Lust und Unlust unvollständig wiedergiebt, wird auch die Bilance der Erinnerungsvorstellungen von der wahren Bilance der erlebten Lust und Unlust abweichen können. Mithin werden alle Dispositionen, welche darauf hinwirken, die Erinnerung der erlebten Lust und Unlust ungenau und unvollständig zu machen, als Fehlerquellen in Betracht zu ziehen sein. Diese Erörterung allein dürfte, wenn gründlich durchgeführt, ausreichen, um die meisten denkenden Menschen zum Pessimismus zu bekehren, indem sie dieselben darüber aufklärt, welches die Fehlerquellen waren, durch deren Einfluss sie bisher zu einem entgegengesetzten Ergebniss kommen mussten, und aus welchen teleologischen Gründen dieselben eine der Kritik widerstrebende instinctive Hartnäckigkeit besitzen.

Wenn die wissenschaftliche Behandlung der Aufgabe so weit gediehen ist, um das Ueberwiegen der Unlust in der Menschheit sowohl in der Vergangenheit als in der Gegenwart nachzuweisen, so wird der Einwurf erhoben, dass diese kurze Strecke der Menschheitsentwickelung nicht entscheidend sein könne für das Lust- und Unlustverhältniss im künftigen Menschheitsleben. Dieser Einwurf kann entweder optimistisch oder skeptisch formulirt werden. Im ersteren Falle wird behauptet, dass die Leiden des Menschengeschlechts zumeist von den unvollkommenen Zuständen desselben herrühren und sich in den kritischen Entwickelungsphasen der Gegenwart am härtesten fühlbar machen, dass aber die Zukunft Einrichtungen und Zustände bringen werde, welche diese Leiden beseitigen und der Mehrzahl der Menschen die Führung eines Lebens mit Lustüberschuss gestatten. Im letzteren Falle dagegen würde der Einwurf zwar keinen Zukunftsoptimismus behaupten, aber doch auf die Möglichkeit eines solchen hinweisen und dadurch zu beweisen suchen, dass eine bestimmte Meinung über die Lustbilance der Welt im Ganzen nicht aufzustellen sei, weil auch eine pessimistische Bilance der Vergangenheit und Gegenwart durch eine optimistische Bilance der vermuthlich sehr viel längeren Zukunft ins Gegentheil verkehrt werden könne.

Gegen diesen Einwurf hat der Pessimismus leichteres Spiel als gegen alle andern; denn da er beweisen kann, dass aus verschiedenen Gründen das Uebergewicht der Unlust im Laufe der bisherigen Lebensdauer der Menschheit immer grösser geworden ist und auch im Laufe ihrer ferneren Lebensdauer immer grösser werden wird, so besitzt er hieran ein Beweismittel für seine allgemeine Wahrheit sogar für den Fall, dass seine Darlegungen über die Negativität der Lustbilance für die gegenwärtige Menschheit als unzulänglich oder unrichtig befunden werden sollten. Selbst wenn der Pessimismus für den heutigen Zustand der Welt noch keine Wahrheit wäre, so würde er es in immer wachsendem Maasse für die zukünftige Weltlage werden; selbst wenn also für die Vergangenheit der eudämonologische Optimismus im Rechte wäre, so würde doch für die Welt im Ganzen der Pessimismus eine Wahrheit sein, weil die Zukunft, für welche der Pessimismus früher oder später Recht bekommt, nach Dauer und Bevölkerungszahl soviel schwerer ins Gewicht fällt als die Vergangenheit. In diesem Verhältniss liegt die grösste praktische Ueberzeugungskraft des Pessimismus, in ihm zugleich eine weitere Erklärung dafür, dass er erst

verhältnissmässig spät in der Geschichte der Philosophie auftritt. Wenn es früher nur wenige Pessimisten unter den occidentalischen Culturvölkern gab, und jetzt noch nicht viele giebt, so wird ihre Zahl sich stetig mehren, in dem Maasse, als die Wahrheit des Pessimismus greller und greller durch die Weltlage ad oculos demonstrirt wird. Deshalb ist auch der Kampf gegen den Pessimismus so hoffnungslos, weil ihm die Zukunft gehört in weit höherem Grade noch als die Vergangenheit, und deshalb können die Vertreter des Pessimismus die Anstrengungen ihrer Gegner so gelassen mit ansehen, weil sie wissen, dass der Weltlauf selber ihre Sache führt.

Wer da glaubt, dass die Fortschritte der Zukunft die wichtigsten Leidensursachen der Vergangenheit beseitigen werden, der verkennt, dass die Menschheit sich mit jeder Beseitigung einer Leidensursache zehn neue zu schaffen pflegt, deren jede weit schlimmer ist als die beseitigte, *) der verwechselt überhaupt den evolutionistischen Optimismus mit dem eudämonologischen und bildet sich ein, dass jeder Fortschritt in der Cultur auch ein Fortschritt in der Glückseligkeit der Menschheit sei, während grade umgekehrt die Culturfortschritte und ihre Beförderungsmittel um so grössere und schmerzlichere Opfer an Glückseligkeit erfordern, je werthvoller sie in teleologischer Hinsicht sind. Je complicirter der Apparat des Lebens wird, desto mehr Anlass bietet er zur Unlust; je höher die Formen des Zusammenlebens sich entwickeln, desto mehr Unterordnung und opferwillige Hingebung erheischen sie von jedem einzelnen; je wirksamer eine Einrichtung den objectiven Zwecken der Culturentwickelung dient, desto drückender wird sie in eudämonologischer Hinsicht für die Träger solchen Culturlebens. **)

Zu diesem Antagonismus des Culturfortschrittes und der Glückseligkeit kommen aber noch die beiden inneren Gründe für das fortschreitende Wachsthum des Unlustüberschusses, nämlich die zunehmende Bedürftigkeit und Empfänglichkeit des Gefühls und die zunehmende Durchschauung der Illusionen des Lebens. Der Naturzustand ist der

---

*) Z. B. mit den Fortschritten der Geburtshilfe eine wachsende Erschwerung des durchschnittlichen Gebärens, mit den Fortschritten der Augenheilkunde eine wachsende Verschlechterung der durchschnittlichen Sehschärfe u. s. w.

**) Dies habe ich in meiner „Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins“ ausgeführt in dem Abschnitt: „Die objectiven Moralprincipien oder die Ziele der Sittlichkeit.“

relativ glücklichste, weil er einerseits die einfachsten Lebensbedingungen und andrerseits das stumpfeste und roheste Empfindungsvermögen besitzt; weil die Bedürfnisse ein Minimum sind und die Unzulänglichkeit ihrer Befriedigung eine möglichst stumpfe Schmerzempfindung erweckt, darum ist auch der Unlustüberschuss im Naturzustande ein Minimum. Mit der Cultur wachsen die Bedürfnisse stets in rascherer Progression als die Mittel ihrer Befriedigung für Alle; gleichzeitig aber wächst die Feinheit des Empfindens für das unbefriedigte oder unvollkommen befriedigte Bedürfniss, und beides zusammen erhöht den Unlustüberschuss des Lebens in zunehmender Progression — auch ganz unabhängig von den gleichzeitig sich mehrenden Ansprüchen der Gesellschaft an den Einzelnen auf lästige Leistungen, die nicht als Befriedigung eines subjectiven Bedürfnisses empfunden werden.

Eine Menge Leistungen des Individuums für ausser ihm liegende Zwecke werden allerdings zugleich als subjective Bedürfnisse instinctiver Triebe empfunden; mit ihnen verknüpft sich die unwillkürliche Vorstellung, dass die zu Gunsten dieser Triebe gebrachten Opfer an individuellem Glück und Behagen sich für das Individuum selbst durch Erreichung grösseren Glückes belohnen. Diese Vorstellung aber ist eine Illusion, und dass sie es ist, wird mehr und mehr bei fortschreitender Schärfe des Verstandes durchschaut; damit fallen dann auch in der Hauptsache diejenigen realen Lustempfindungen fort, welche in dem hoffnungsvollen Vorgenuss der illusorischen, d. h. irrthümlich erwarteten Glückseligkeit bestanden, und die instinctiven Triebe thun zwar noch ihren Dienst, doch ohne jene Freudigkeit, welche im unreflectirten Naturmenschen mit demselben verbunden ist. Freilich schwinden mit den illusorischen Erwartungen auch die unvermeidlichen Enttäuschungen, aber dafür gewinnt auch wiederum die Sorge in Betreff der zukünftigen Leiden um so grössere Macht, je mehr der Mensch sich durch die Entwickelung seines Verstandes, Gemüths und Charakters von dem sorglosen Augenblicksleben des Thieres und dem beneidenswerthen absoluten Leichtsinn des Naturmenschen entfernt, so dass hier Gewinn und Verlust sich aufheben dürfte, die Einbusse der Erwartungsfreuden in Bezug auf illusorische Glückseligkeit aber ohne Gegengewicht bestehen bleibt.

Wenn die Gegner des Pessimismus die Enthüllung der Illusionen nicht als pessimistisches Argument gelten lassen wollen für jene Mehrheit, welche von solcher Kritik der Reflexion noch unberührt ist, so

haben sie darin ganz Recht; der Pessimismus behauptet auch nur, dass diese unvermeidliche verstandesmässige Zersetzung der Illusionen für die Lustbilance derjenigen Individuen ins Gewicht falle, bei denen sie bereits thatsächlich Platz gegriffen habe. Dass dies heute noch eine geringe Minderheit ist, ist ganz richtig; aber ebenso wahr ist es, dass dieser zersetzende Reflexionsprocess bei fortschreitender Cultur nothwendig in die Massen dringen und die grosse Mehrzahl der Menschheit ergreifen muss. Wenn also auch die Gegner darin Recht haben, dass die philosophische Kritik der Illusionen für die Begründung des Pessimismus in Bezug auf Vergangenheit und Gegenwart nur wenig ins Gewicht fällt, so ist ihre Bedeutung doch für die Zukunft um so grösser, und ist die Wissenschaft nicht nur berechtigt, sondern sogar verpflichtet, mit Sicherheit vorauszusehende Ereignisse der Zukunft ebensogut in Rechnung zu stellen, wie die aus dritter Hand berichteten der Vergangenheit oder die unmittelbar beobachteten der Gegenwart. Die Exactheit der wissenschaftlichen Behandlung leidet darunter nicht im mindesten, sondern wird vielmehr erhöht, indem die Basis der Induction eine umfassendere wird.

Was nutzt es aber, können nun die Gegner des Pessimismus sagen, die Bilance der Lust und Unlust für die Menschheit zu ziehen, da wir doch die Bewohner anderer Himmelskörper und ihre Lebensbedingungen nicht kennen! Es wäre ja möglich, dass unsere Erde wirklich ein stiefmütterlich behandeltes Aschenbrödel unter den Planeten, und unser Sonnensystem nur eine klägliche Versuchsstation der Natur im Vergleich zu den uns unbekannten Herrlichkeiten anderer Sonnensysteme und Weltlinsen wäre! Was hilft es also für die Einsicht in die Lustbilance des Universums, wenn wir uns mit Aufstellung derselben für die Erde abmühen, welche doch nur ein Staubkörnchen im Weltall darstellt! Das Ergebniss der irdischen Rechnung fällt ja für die kosmische Generalbilance federleicht ins Gewicht; was berechtigt uns da zu der Annahme, dass die letztere nicht ebensogut das entgegengesetzte, wie das gleiche Resultat liefern könne wie jene!

Dieser Einwand ist, wie wohl zu beachten ist, nicht mehr im Interesse des Optimismus, sondern nur noch in dem des Skepticismus zu verwerthen; denn es ist klar, dass er auf unserer Unwissenheit über die Zustände anderer Weltkörper fusst, und dass selbst die Aussicht, vermittelst der Seelenwanderung diese Weltkörper der Reihe

nach zu durchlaufen, dem Optimismus keine Nahrung geben könnte, so lange diese Unwissenheit fortbesteht. Diese Unwissenheit besteht aber nur, so lange die Analogie von den Zuständen der Erde auf die Bewohner anderer Weltkörper gänzlich von der Hand gewiesen wird. Dies ist wissenschaftlich nicht gerechtfertigt. Die Analogie kann freilich niemals als Beweis gelten, aber wo der Beweis gänzlich zu fehlen scheint, verleiht sie doch immer der einen Seite der offen stehenden Alternative ein gewisses Uebergewicht der Wahrscheinlichkeit über die andere, mag die Grösse dieses Uebergewichtes absolut genommen auch noch so unerheblich sein. Das Uebergewicht der Wahrscheinlichkeit wird um so erheblicher sein, je übereinstimmender in dem bekannten und unbekannten Gegenstande die wesentlichen Bedingungen der fraglichen Erscheinung (hier der Vertheilung von Lust und Unlust) sind, und je mehr die angebbaren Unterschiede auf Accidenzen treffen, welche für das Zustandekommen der Erscheinung unwesentlich sind. Sind alle wesentlichen Bedingungen übereinstimmend und nur die unwesentlichen Umstände verschieden, so geht die Analogie in den Beweis über, welcher nach dem logischen Grundsatz: gleiche Ursachen, gleiche Wirkungen, volle Gewissheit verleiht. Die Unsicherheit liegt dann nur noch darin, erstens, ob die gleichen Ursachen auch wirklich in den verglichenen Fällen anzunehmen sind, und zweitens, ob die Ursachen der fraglichen Erscheinung in den bekannten Fällen richtig erkannt sind. Letzteres fällt unter die Aufgabe einer inductiven Erkenntniss der gesetzmässigen Ursachen der Erscheinung, ersteres unter die Aufgabe der Deduction eines besonderen nicht wahrnehmbaren Falles aus den allgemein giltigen Gesetzen der Erscheinung, wobei zu beachten bleibt, ob der Fall auch mit Recht unter das allgemeine Gesetz subsumirt werden kann.

Wenn der Pessimismus für das Erdenleben Recht hat, so darf man annehmen, dass die Analogie auf das Leben anderer Weltkörper vollauf berechtigt sei; da dieselben den gleichen physikalischen und chemischen Gesetzen unterworfen sind und in der Hauptsache aus den gleichen Elementen bestehen wie unsere Erde, so wird wohl auch das thierische Leben, wenn sie solches hervorbringen, nach Analogie des uns auf Erden bekannten verlaufen, und auch das Leben intelligenterer und vernünftigerer Geschöpfe, wenn sie solche tragen, wird nach der Analogie des unsrigen beurtheilt werden dürfen. Dieser Analogieschluss verleiht der Alternative, ob für das Leben anderer Weltkörper der

Pessimismus oder der Optimismus im Rechte sei, eine zweifellose Entscheidung zu Gunsten des Pessimismus, ganz unabhängig davon, ob diese Entscheidung nach Analogie durch Deduction aus inductiv erkannten Gesetzen eines stringenten Beweises fähig sei oder nicht. Die Analogie allein reicht vollständig aus, jenen skeptischen Einwand gegen den Pessimismus zu entkräften, und jeden Menschen, der keine Lust hat, auf Erden noch einmal zu leben, auch die etwaige Durchwanderung anderer Weltkörper fürchten und nicht hoffen zu lassen.

In der That ist aber jener stringente Deductionsbeweis zu leisten unter der alleinigen Voraussetzung, dass Lebewesen andrer Weltkörper in demselben Sinne die psychologische Natur des Willens wie die chemischen Elemente, die psychologischen wie die physikalischen und chemischen Gesetze mit den irdischen Lebewesen gemein haben. Allerdings muss diesem Beweis die inductive Erkenntniss der Ursachen voraufgehen, welche in den irdischen Lebewesen den Ueberschuss der Unlust über die Lust zu einer ganz allgemeinen, in allen Individuen und auf allen Bethätigungsgebieten zu constatirenden Erscheinung machen. Der Pessimismus hat diese Aufgabe bekanntlich gelöst, indem er die psychologische Natur des Willens, seine Befriedigung und Nichtbefriedigung als die Ursache des allgemein zu constatirenden Unlustüberschusses nachwies. Dieser Nachweis ist überflüssig, insoweit es sich um die Bewahrheitung des Pessimismus an unmittelbarem oder mittelbarem Erfahrungsmaterial handelt, weil es hier genügt, das thatsächlich Gegebene aufzufassen und zusammenzustellen; er ist unentbehrlich, sobald es sich darum handelt, dem Pessimismus über seine thatsächliche Geltung in einem zufällig begrenzten Erfahrungsgebiet hinaus die Bedeutung einer nothwendigen und allgemein giltigen Wahrheit zu sichern. Die empirische Constatirung des Pessimismus in einer gewissen Breite muss vorangehen, um die heuristische Frage nach den psychologischen Ursachen dieses überall sich zeigenden Unlustüberschusses auch nur aufwerfen, noch mehr aber um sie lösen zu können; ist diese Frage aber gelöst, so ist die Geltung des Pessimismus bewiesen für soweit, als das Leben auf dem Willen beruht und kann die weitere und breitere empirische Darlegung und Constatirung des Pessimismus nur noch den Werth einer Bewährung des deductiv Abgeleiteten haben. Wo diese Bewährung beizubringen ist, ist es gut, wo nicht, kann ihr Mangel der Gewissheit des Pessimismus

keinen Eintrag thun; letzterer Fall tritt beispielsweise ein bei der Geltung des Pessimismus auf andern bewohnten Weltkörpern. Es ist eine blosse Zweckmässigkeitsfrage, ob es besser sei, bei der Darstellung des Pessimismus die psychologischen Gesetze der Lust und Unlust und die aus ihnen folgende allgemeine und nothwendige Wahrheit des Pessimismus vorauszuschicken und hinterdrein das so Bewiesene durch die empirische Constatirung zu bewähren, oder ob es sich mehr empfehle, von einer möglichst breiten Erfahrungsbasis auszugehen, den empirischen Nachweis des Pessimismus erst möglichst erschöpfend zu führen und da erst auf den allgemeinen Beweis aus den psychologischen Gesetzen zu recurriren, wo die Erfahrung ihren Dienst versagt. Ersteres Verfahren habe ich in dem Cap. C XIII der Phil. d. Unb. eingeschlagen, letzteren Weg habe ich in den hier gegebenen Andeutungen verfolgt. Wissenschaftlich sind beide Wege und der eine ist nur die Umkehrung des andern; in beiden kommt sowohl die strenge Nothwendigkeit und Allgemeingiltigkeit des Pessimismus wie die Breite seiner empirischen Basis zu ihrem Recht.

Es ist hiernach ganz ungerechtfertigt, wenn von Seiten des Rationalismus dem Pessimismus vorgeworfen wird, dass er günstigenfalls eine bloss zufällige empirische Wahrheit besitze und der Nothwendigkeit und Allgemeinheit ermangele; ebenso ungerechtfertigt ist aber der von empirischer Seite erhobene Vorwurf, dass der Pessimismus eine blosse apriorische Construction aus willkürlich angenommenen metaphysischen Principien sei. Gegen letzteren Einwurf ist ausserdem noch zu bemerken, erstens, dass die Ursachen und Gesetze der Lust- und Unlust-Vertheilung, insoweit sie für den Pessimismus in Betracht kommen, rein psychologischer Natur sind, während ihre metaphysische Seite bei diesen Fragen ganz ausser Acht gelassen werden kann, und zweitens, dass dieselben weder willkürlich angenommen, noch aus metaphysischen dogmatischen Voraussetzungen abgeleitet sind, sondern dass sie aus den psychologisch gegebenen Thatsachen, aus der inneren Erfahrung inductiv gewonnen sind. Wollen hiergegen nun wiederum die Rationalisten geltend machen, dass inductiv gewonnene Gesetze nur eine höhere oder geringere Wahrscheinlichkeit, aber nicht absolute Gewissheit besitzen und sonach auch die nothwendige und allgemeine Geltung des Pessimismus nichts Gewisses, sondern höchstens sehr Wahrscheinliches sein könne, so ist dem zu erwidern, dass dies in gleicher Weise für alle materiale (d. h. nicht bloss formale) Erkenntniss

des Menschen gilt, und dass der Pessimismus sich wohl begnügen darf mit einem Grade von Wahrscheinlichkeit, wie ihn beispielsweise die Fundamentalgesetze der Physik besitzen, die auch nur inductiv gewonnen sind.

Die allgemeine Begründung des Pessimismus aus den Ursachen des nothwendigen Unlustüberschusses hat nun endlich eine Bedeutung, welche sogar über die Grenzen der gegebenen Welt hinausreicht und den letzten möglichen Einwand entkräftet, dass ja vielleicht das Leben dieser Welt für die höheren Individuen eine bewusste Fortdauer haben könne, welche, den Schranken des Irdischen entrückt, die eudämonologischen Früchte ernten lassen könne, die wir hier im Schweisse unsres Angesichts gesät haben. Abgesehen davon, dass dieser Einwand auf einer transcendenten Voraussetzung fusst, deren Beweislast dem Behauptenden obliegt, und deren Beweis bisher nicht erbracht ist, verkennt er doch, dass jedes denkbare Individual-Leben dieser Art, so lange es Thätigkeit sein soll, auf dem Willen und seinen psychologischen Gesetzen beruhen muss, d. h. eine negative Lustbilance haben muss, dass es hingegen thatenlose Ruhe und bewegungslose Erstarrung werden muss, wenn es der Basis des Willens enthoben sein soll. Im ersteren Falle behält der Pessimismus seine volle Geltung, im letzteren Falle ist das Leben kein Leben mehr zu nennen, sondern der Tod bei lebendigem Bewusstsein — ein gradezu haarsträubender Gedanke, der jeden Pessimismus übertrumpft. Mögen die Vertreter eines transcendenten Optimismus sich noch so viel Mühe geben, ein künstliches Mittelding zwischen den beiden bezeichneten Möglichkeiten zu construiren, so kann doch jede denkbare Mischung zwischen überwiegend leidvollem Leben und lebendigem Tod nur eine mehr oder minder widersinnige Vereinigung pessimistischer Bestandtheile, aber niemals einen Rettungswinkel des Optimismus liefern. Mag immerhin die christliche Theologie von den orthodoxen Lehren der ewigen Höllenstrafen, der Verdammniss der Ungetauften und der Errettung nur der wenigen Erwählten zurückkommen und statt dessen zu der heterodoxen Lehre von der endlichen Wiederbringung aller Dinge in Gott übergehen, so beseitigt sie damit doch nur die willkürlichen theologischen Voraussetzungen eines transcendenten Pessimismus, lässt aber die natürlichen psychologischen Gründe dafür ganz unberührt, dass, wenn es eine transcendente Fortsetzung des Individuallebens (gleichviel ob ausser oder in Gott) giebt, der Pessimismus

auch für diese gelten muss.*) Denn der Wille ist der Kern der Individualität und das Individuum kann in Wahrheit nur so lange lebend genannt werden, als es seinen Willen bethätigt und in Folge dessen auch die gesetzmässigen Consequenzen dieser Willensbethätigung, d. h. den Unlustüberschuss des Lebens, trägt.

Nun lässt sich aber denken, dass die Gegner des Pessimismus, selbst wenn sie seine empirische Wahrheit für unser Beobachtungsgebiet und die wachsende Wahrheit desselben für das Leben der Menschheit einräumen, doch dadurch ihre skeptische Stellung zu behaupten suchen, dass sie den psychologischen Beweis für die allgemeine und nothwendige Geltung des Pessimismus bemängeln und nicht für zulänglich erklären. Eine solche Möglichkeit verliert dadurch den letzten Schatten von Bedeutung, dass der psychologische Beweis für die allgemeine und nothwendige Geltung des Pessimismus durch den moralischen unterstützt, ergänzt und für diejenigen, welche ersteren verwerfen zu können glauben, gradezu ersetzt wird. Denn man darf wohl annehmen, dass nur solche Persönlichkeiten sich in eine so hartnäckige Gegnerschaft verrennen werden, um den klarliegenden psychologischen Beweis anzutasten, welche damit dem religiös-ethischen Idealismus zu dienen wähnen, welche also jedenfalls das religiös-sittliche Bewusstsein nicht für eine Illusion halten. Nun ist aber die Wahrheit und Realität des religiös-sittlichen Bewusstseins nur dann zu behaupten, wenn der Pessimismus eine allgemeine und nothwendige Wahrheit und das instinctive Glückseligkeitsstreben des Menschen eine Illusion ist; wenn hingegen der Glaube an die Erreichbarkeit des Glücks keine Illusion wäre, d. h. wenn positive Glückseligkeit neben oder durch das sittliche und religiöse Verhalten erreichbar wäre, so wäre das religiös-sittliche Bewusstsein, d. h. der Glaube, dass das wahre Lebensziel in uneigennützigem und opferwilligem Streben nach Idealen bestehe, eine Illusion und alle vermeintliche Moral und Religion wäre in Wahrheit nur gröbere oder feinere Glückseligkeitslehre, d. h. eudämonistische Pseudomoral und Pseudoreligion.

Das religiös-sittliche Bewusstsein setzt also mit Nothwendigkeit die Wahrheit des Pessimismus als *conditio sine qua non* seiner eigenen Wahrheit voraus; so gewiss es glaubt, dass es selbst keine Illusion

*) Vgl. Tauberts Pessimismus, Cap. IX: „Die Glückseligkeit im Jenseits.“

sei, so gewiss glaubt es, dass der Pessimismus kein Irrthum sei, sobald einmal dieser Zusammenhang seinem Verständniss aufgegangen ist. Und dieser Zusammenhang gilt nicht bloss für die Menschheit, sondern ganz allgemein für jede Gattung, die ein sittliches oder gar ein religiös-sittliches Bewusstsein besitzt, also auch für Wesen auf andern Weltkörpern, die dem Menschen ebenbürtig oder überlegen sind, ganz besonders aber für eine transcendente Fortsetzung des Menschenlebens, die doch nur unter Fortdauer und Steigerung des religiös-sittlichen Bewusstseins irgend welchen Sinn hat. Eine Beseitigung der Kantschen Antinomie von Sittlichkeit und Glückseligkeit im Jenseits hiesse aber die Moral und Religion des Jenseits zur Illusion machen und in eudämonistische Pseudomoral und Pseudoreligion verkehren, d. h. das religiös-sittliche Bewusstsein des Jenseits tief unter den schon im Diesseits erreichten Standpunkt der uneigennützigen Hingabe an den absoluten Zweck herabdrücken.*)

Soweit das Leben mit echtem religiös-sittlichem Bewusstsein vereint gedacht wird, so weit ist auch der Pessimismus religiösethisches Postulat und die Theologie kann diesen moralischen Beweis der nothwendigen Geltung des Pessimismus für das jenseitige Leben ebenso wenig bei Seite schieben, wie den psychologischen aus der Natur des Willens. Für diejenigen aber, welche ihren Skepticismus so weit ausdehnen, dass sie sich keineswegs sicher fühlen, ob nicht das religiös-sittliche Bewusstsein eine blosse, obzwar unvermeidliche Illusion des menschlichen Geistes sei, mag es zur Beruhigung dienen, dass die erste und wichtigste Vorbedingung für die Wahrheit und Echtheit des religiös-sittlichen Bewusstseins, der Pessimismus, auch unabhängig von den Forderungen dieses Bewusstseins auf rein theoretischem Wege als allgemeingiltige und nothwendige Wahrheit erwiesen ist. Wissenschaftlich betrachtet würde allerdings die durch den moralischen Beweis allein dem Pessimismus verliehene Wahrscheinlichkeit erheblich geringer wiegen, als die durch den theoretischen Beweis gewährleistete, weil eben der moralische Beweis auf einer moralisch nicht erweislichen Voraussetzung beruht, auf der, dass das sittliche Bewusstsein keine nothwendige Illusion, sondern Wahrheit sei,

*) Ueber den Pessimismus als ethisches Postulat vgl. die erste Abhandlung Abschnitt I, S. 1—24 und Abschnitt III, S. 50—64, daneben die „Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins“.

während der theoretische Beweis keine derartigen unbewiesenen Voraussetzungen hat. Gleichwohl ist die Erhöhung, welche die durch den theoretischen Beweis erreichte Wahrscheinlichkeit des Pessimismus durch das Hinzutreten des moralischen Beweises erfährt, nicht zu unterschätzen, so wie umgekehrt die vom moralischen Beweis Ausgehenden die schon auf diesem Wege erreichte hohe Wahrscheinlichkeit des Pessimismus durch das Hinzutreten des theoretischen Beweises zu einer an Gewissheit grenzenden Sicherheit befestigt sehen.

Nach alledem darf man behaupten, dass der Pessimismus zu den wissenschaftlich bestbegründeten Wahrheiten schon jetzt gehört und dass seine Gewissheit sowohl mit dem Fortgang des realen Weltlaufs als auch mit dem Fortgang seiner heut noch so jungen wissenschaftlichen Behandlung stetig wachsen wird.

III. Ist der Pessimismus schädlich?

Bei der Frage nach den praktischen Rückwirkungen des Pessimismus kommt es vor Allem darauf an, sich klar zu machen, welcher Art eine pessimistische Lehre sei, und welche Stellung sie in der gesammten philosophischen Weltanschauung ihrers Vertreters einnehme. Ein wohlfeiler „Entrüstungspessimismus“, wie er z. B. von Dühring vertreten wird, macht die Menschen bloss unzufrieden mit den bestehenden Zuständen, macht sie blind gegen das Vernünftige, das auch in ihnen liegt und auf ihrer Basis stufenweise zu höheren Formen entwickelt werden soll, gewöhnt sie an die Verurtheilung alles Thatsächlichen bloss wegen seiner Incongruenz mit abstracten, schablonenhaften und deshalb praktisch werthlosen Idealen und verleitet sie dazu, die Gesinnungstüchtigkeit des Idealismus an dem Grade der Begeiferung des Vorhandenen und seiner Vertreter zu messen. Ein solcher Pessimismus ist das Gegenstück jenes philosophischen Pessimismus, der die Dinge nur *sub specie aeternitatis* erblickt und durch seine erhabene Trauer über das allgemeine Schicksalsloos des Lebendigen sich unendlich hoch hinausgerückt weiss über alle Klage um das Einzelne und über alle Härte, Bitterkeit und Ungerechtigkeit in der Beurtheilung des Einzelnen, wie solche unvermeidlich aus dem „Entrüstungspessimismus“ entspringt, dessen Vertreter sich ja doch schliesslich nur über die Stelle entrüsten, wo sie und ihresgleichen der Schuh drückt.

Fast noch schädlicher in anderer Richtung wirkt der quietistische Pessimismus, gleichviel ob mit oder ohne asketische Zuthaten; denn er untergräbt die Wurzel der Thatkraft, den Glauben an die Fähigkeit der Menschheit, durch ihre Anstrengungen an dem Zustande der Welt etwas zu ändern, und zerstört alle Freudigkeit des Wirkens

und Schaffens, indem er die Zuversicht auf fortschreitende Entwickelung vernichtet. Wenn der Entrüstungspessimismus den pietätslosen Dünkel eines abstracten Idealismus in unsrer Jugend grosszieht und sie zur Erschöpfung ihrer Kräfte in unfruchtbarer Negation des Bestehenden anleitet, so bildet der quietistische Pessimismus thatenlose Träumer aus und ertödtet die instinctiven Antriebe zur Verwerthung der Kraft, zum Wuchern mit dem geliehenen Pfunde. Ersterer verpufft die Volkskraft nach aussen, ohne sie zur inneren Entwickelung haben reifen zu lassen; letzterer verzehrt sie dadurch, dass er sie rein nach innen kehrt und ausschliesslich auf die spielende Beschäftigung mit sich selbst und ihrem Schmerz anweist. Ersterer erzieht Zungenhelden und demagogische Querulanten, letzterer schöngeistige Schmarotzer.

Die Fehler dieser beiden Formen vereinigt der Miserabilismus in sich, der geboren wird aus dem Zusammentreffen von angeborener Dyskolie, von krankhafter Reizbarkeit und Empfindlichkeit, von ungünstigen Lebensverhältnissen, von Ungeschicklichkeit in Benutzung sich darbietender günstigerer Chancen, von lebhafter Phantasiethätigkeit in Ausmalung künftiger Unannehmlichkeiten und Schrecknisse und von mangelnder Energie und Consequenz im Streben, Handeln und Wirken. Der Miserabilismus kommt mit dem Entrüstungspessimismus darin überein, dass er zunächst blosser Situationsschmerz, d. h. Schmerz über gegebene innere und äussere Verhältnisse ist; mit dem quietistischen Pessimismus hingegen hat er das gemein, von der Unverbesserlichkeit dieser Verhältnisse im Einzelnen, von der Fruchtlosigkeit jeder Anstrengung und jedes Kampfes, kurz von der Zwecklosigkeit der Activität überzeugt zu sein. So vereinigt er in sich die Querulanz des ersteren mit der Hoffnungslosigkeit des letzteren, die abstossende Widerwärtigkeit der Erscheinung mit dem lähmenden Einfluss des Wesens; was den ersteren erträglich macht, die, wenngleich verkehrten Zielen zugewandte, Energie und Thatkraft, geht ihm ebenso ab, wie das, was den letzteren adelt, die stille Hoheit der Resignation.*)

Wer meine Schriften mit einigem Verständniss gelesen hat, der weiss, dass ich mich von den drei genannten Formen des Pessimismus

---

*) Den prägnantesten Typus des Miserabilismus findet man in dem anonymen „Pessimistenbrevier“ (Berlin 1879, Th. Grieben).

principiell unterscheide. Dass meine ganze Philosophie im diametralen Gegensatz zu Schopenhauers quietistischem Pessimismus aufzutreten beabsichtigte, ist schon in der ersten Auflage der Phil. d. Unb. unzweideutig und wiederholentlich ausgesprochen. Eine ebenso entschiedene Stellung gegen den Entrüstungspessimismus und Miserabilismus konnte ich aus dem einfachen Grunde damals nicht einnehmen, weil beide zu jener Zeit noch nicht ihren abschliessenden Ausdruck gefunden, zum Theil auch in ihren vorläufigen Kundgebungen mir noch nicht bekannt geworden waren; nichts desto weniger war meine abweichende Stellung positiv mit aller Schärfe präcisirt, wenn ihr auch die polemische Abwehr gegen jene Richtungen fehlte. Was damals noch unzulänglich im Ausdruck erscheinen konnte, ist inzwischen an verschiedenen Stellen ausführlicher von mir erörtert, auch von andern Seiten her eingehend auseinandergesetzt worden, so dass ein Zweifel über diese Unterschiede für Jeden, der sich berufen fühlt, über den Pessimismus zu urtheilen, unmöglich sein sollte. Wenn gleichwohl die Argumentationen gegen den von mir vertretenen Pessimismus hinsichtlich seiner behaupteten Schädlichkeit sich meistentheils als Wiederholungen der gegen die vorgenannten Formen vorgebrachten Beschuldigungen darstellen, so bleibt nur die Alternative übrig, dass die Kritiker entweder ohne hinlängliche Kenntniss des Gegenstandes sich zur Kritik ermächtigt hielten, oder aber, dass sie sich vom Affect so weit verblenden liessen, um Unterschiede zu übersehen, welche zu bemerken ihre Geistesfähigkeiten ihnen unter andern Umständen ohne Zweifel gestattet haben würden. Dass beides gesondert und vermischt vielfach vorgekommen ist, bedarf keines Nachweises. Es bleibt aber ausserdem noch die Thatsache zu berücksichtigen, dass es einige wenige Kritiker giebt, welche die fraglichen Unterschiede wohl zu beachten wissen, und dennoch meinen Pessimismus als gleichfalls schädlich betrachten, welche Ansicht sie theils theoretisch zu begründen, theils durch die empirisch constatirten praktischen Wirkungen zu erhärten versuchen.

Was zunächst die letzteren betrifft, so ist in der That nicht zu leugnen, dass durch die Lectüre der Phil. d. Unb. eine grössere Zahl von Personen sich in einer weltschmerzlichen Stimmung bestärkt gefühlt haben, ebenso dass in andern eine solche Stimmung durch dieses Buch wachgerufen worden ist, in welchen sie bis dahin mehr oder minder latent geblieben war. In solchen Fällen liegt aber meisten-

theils ein Mangel an Verständniss meiner Intentionen zu Grunde, der nicht so sehr durch die Unklarheit meiner Darstellung als durch Mangel an philosophischer Vorbildung oder charakterologischer Reife veranlasst sein dürfte. Ein philosophisches Werk wendet sich naturgemäss an die Höchstgebildeten der Nation, nicht an die Halbgebildeten, — an ausgereifte Charaktere, nicht an halbwüchsige Jünglinge oder höhere Backfische; wenn gleichwohl seine Lectüre in Kreisen, für die es nicht berechnet ist, zeitweilig zur Modesache wird, so kann der Autor das ebenso wenig hindern, als man ihm einen Vorwurf daraus machen kann. Wenn schon dem grössten Theil der Kritiker die Fähigkeit fehlte, meinen Pessimismus von anderen schädlichen Formen zu unterscheiden, so kann man sich schwerlich darüber wundern, dass auch harmlosen Neugierigen dieses Unterscheidungsvermögen vielfach abging, und dass die Darstellung meines Pessimismus Wirkungen hervorbrachte, als ob er von jenen Formen nicht unterschieden, sondern mit ihnen identisch wäre. Solche Leser rissen nur zu oft einzelne Stücke der Begründung und Darstellung meiner Ansichten aus ihrem Zusammenhange, zogen dann auf eigne Hand aus diesen Bruchstücken praktische Folgerungen, welche den von mir gezogenen schnurstracks zuwiderlaufen, und blieben gleichwohl in dem guten Glauben, sich für diese ihre Folgerungen auf mich als Quelle berufen zu können. Auf diese Weise machten sie es gedankenlosen Gegnern des Pessimismus möglich, meine Philosophie für allerlei Selbst-, Freundes- und Massenmorde verantwortlich zu machen, welche von Weltschmerzlern, Geisteskranken oder raffinirten Verbrechern, sei es mit, sei es ohne Beziehung auf meine Schriften begangen waren.

Dass derartige Vorwürfe entweder bornirt oder illoyal sind, bedarf keiner Begründung; aber ganz dasselbe gilt für solche Fälle, wo etwa ein unreifer Student, der noch niemals sich mit philosophischen Problemen beschäftigt hat, durch mein Kapitel vom Elend des Daseins aus den optimistischen Illusionen seines Confirmandenunterrichts unsanft wachgerüttelt, sich zunächst das Concept für seine Orientirung in der Welt verrückt sieht und aus einem muntern Jungen zum Leidwesen der lieben Verwandten ein Stück Hamlet wird. Denn entweder versteht er meine Lehren, dann wird er auch nach kurzer Krisis die selbstlos resignirte und ethisch thatenfreudige Stimmung gewinnen, welche allein die ihnen praktisch entsprechende ist; oder er versteht sie nicht, dann wird man es nicht mir als Schuld anrechnen können,

wenn er entweder mit einer frivolen Schwenkung zum Genussleben zurückkehrt, oder in einer Stimmung stecken bleibt, welche als specieller Situationsschmerz oder als allgemeiner Weltschmerz dem theoretischen Standpunkt des Entrüstungspessimismus oder quietistischen Pessimismus praktisch correspondirt. (Zum Miserabilismus kann überhaupt nur eine pathologisch veranlagte Natur gelangen, welche dann aber auch sicher von selbst dazu gelangen wird.) Im ersteren Falle ist nur das zu bedauern, dass der Eindruck meiner Darlegungen ein so oberflächlicher geblieben und nicht mehr in die Tiefe gedrungen ist, um solchen Rückfall in gemeine oder raffinirte Genusssucht zu verhindern; in den letzteren beiden Fällen ist eine Sachlage gegeben, wo die Argumente des überwundenen Optimismus ohnmächtig geworden sind, also nur die Hoffnung bleibt, den zunächst ergriffenen falschen Pessimismus durch den wahren zu überwinden und auf diesem einzig möglichen Wege unschädlich zu machen. Den Leitern und Lehrern eines solchen Jünglings bleibt also kaum ein anderer Weg offen, als ihm das gründlichere Studium meines Pessimismus zu empfehlen, damit er durch dieses sich aus jenen schädlichen Aftergebilden herausarbeite. Wenn es ein allgemeines Gesetz ist, dass der individuelle Entwickelungsgang die Entwickelungsgeschichte der Gattung in abgekürzter Weise wiederholt, so darf man sich nicht darüber wundern, dass der vom Optimismus zur pessimistischen Weltanschauung Gelangende zunächst eben jene Formen des Situationsschmerzes, des poetischen Weltschmerzes und des quietistischen Pessimismus durchzumachen hat, welche auch im Geistesleben der Menschheit die leider unerquicklichen Vorstufen zum wahren Pessimismus bilden.

Der Beweis der Schädlichkeit meines Pessimismus aus seinen praktischen Wirkungen dürfte mithin als verfehlt zu bezeichnen sein; nicht besser aber möchte es mit der Begründung seiner Schädlichkeit durch theoretische Argumente gehen, welche schon früher durch A. Tauberts Pessimismusschrift und neuerdings durch meine Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins ihre Widerlegung gefunden haben.

Man hört zunächst einwenden, dass durch den Pessimismus die gesunde Grundlage des Lebens zerstört werde, und dass damit der allein giltige Maassstab für die normale Abschätzung der Lebenswerthe verloren gehe. Das wäre nur richtig, wenn der Pessimismus eine



petitio principii, d. h. ein an die Beurtheilung des Lebens und seiner Werthe schon mitgebrachtes Vorurtheil und nicht ein aus der möglichst unbefangenen Abschätzung der Lebenswerthe sich ergebendes Endresultat wäre. Was gesünder sei, die nüchterne Auffassung des Lebens, wie es wirklich ist, oder die Betrachtung desselben durch die Brille optimistischer Illusionen, das ist eine theoretische Streitfrage, die zum Mindesten nicht durch unmotivirte Machtsprüche von Seiten des Optimismus zu entscheiden ist. Jedenfalls beansprucht die pessimistische Weltanschauung ihrerseits gleichfalls, die gesündere zu sein, und wenn ihr vom Optimismus vorgeworfen wird, dass ihre Abschätzung der Lebenswerthe einer gesunden Ethik das Concept verrücke, so giebt sie ihm diesen Vorwurf mit mindestens der gleichen Kraft der Ueberzeugung zurück.

Wenn ferner optimistische Kritiker behaupten, dass durch die kritische Zersetzung der instinctiven Triebe und Gefühle, durch ihre Enthüllung als äffende Illusionen jede Lebensfreude zerstört, jede naturgemässe Hingabe an die natürlichen und geistigen Aufgaben des Lebens unmöglich gemacht werde, so beruht das auf einem Missverständniss. Denn der Pessimismus behauptet ja nicht, dass diese instinctiven Triebe unwahr seien und deshalb abgetödtet werden müssten, sondern er weist vielmehr ihre unermessliche Wichtigkeit für das Leben der Gattung und die Entwickelung der Menschheit nach und verlangt darum sehr entschieden die Pflege und Ausbildung derselben. Nur insofern das unphilosophische Denken sich unwillkürlich dem irrthümlichen Glauben hingiebt, dass diese Triebe, weil sie dem Individuum ein hohes Glück zu versprechen scheinen, auch nur zum Zweck der individuellen Glückseligkeit als Mittel gesetzt seien, nur insofern deckt der Pessimismus das Illusorische in ihnen auf, indem er lehrt, dass diese vermeinte Glückseligkeit nur als Köder diene, um sittlich unreife Individuen unvermerkt den höheren Zwecken dienstbar zu machen. Der sittlich reife Mensch, der bereit ist, seine Kräfte für solche höhere Zwecke auch ohne verheissenen Lohn willig einzusetzen, der also in seiner Hingabe an die Aufgaben des Lebens nicht mehr die Mehrung seines eignen Wohles im Auge hat, der wird sich nimmermehr über das Trügerische dieser Illusionen beklagen, durch welche ja nichts getäuscht wird als das moralisch rechtlose Streben nach eigener Glückseligkeit; er wird vielmehr die in seine Brust gelegten instinctiven Triebe gerade darum ehren und pflegen,

weil sie ihm als bequeme Handhabe dienen, um ohne zu grossen Kampf mit der widerstrebenden Selbstsucht, ohne fortdauernde Anspannung der sittlichen Energie doch den Forderungen der Sittlichkeit gerecht zu werden. Er wird sich aber denselben nicht blindlings, nicht einseitig und unbedingt ergeben, sondern wird den Grad ihrer jeweiligen Berechtigung am Maassstab der sittlichen Ideen prüfen, d. h. er wird seine natürlichen Triebe und instinctiven Neigungen ethisiren, und er vermag dies eben deshalb, weil er einsehen gelernt hat, dass die von ihnen vorgespiegelte individuelle Glückseligkeit doch nur eine beabsichtigte Täuschung ist, dass ihre Wahrheit vielmehr darin besteht, Mittel zu höheren ethischen Zwecken zu sein.

Man erkennt schon aus diesen Andeutungen, dass der Pessimismus, weit entfernt, den Idealismus des Gemüthes und des Gewissens zu schädigen, vielmehr die geeignetste Unterlage bildet, auf welcher derselbe sich am freiesten und ungebundensten entwickeln kann. Denn was den Menschen hindert, seinen Geist zu den Idealen emporzuheben und nach ihrer Anleitung sein Leben einzurichten, was ihn immer wieder herabzieht in den Staub des Irdischen und die Bande des Gemeinen, das ist doch schliesslich nichts Anderes als die Selbstsucht, die Sorge um das liebe Ich und dessen Glückseligkeit, und die Hoffnung, durch Befriedigung dieses oder jenes sich grade hervordrängenden Triebes diese Glückseligkeit zu erlangen oder doch ihr näher zu kommen. Je nach dem Bildungszustand und der Naturanlage des Individuums wird diese Selbstsucht sich mehr als sinnliche Genusssucht (Hedonismus, Fleischeslust) oder als raffinirter Egoismus (Eudämonismus) darstellen; in beiden Fällen aber ist die Mehrung des eignen Wohls und Behagens das letzte Ziel, das, je nachdem es zufällig mit den sittlichen Zielen harmonirt oder collidirt, legal oder unmoralisch erscheint, niemals aber irgend welchen sittlichen Werth beanspruchen kann. So lange der Glaube an die Erreichbarkeit des Glückes in der Welt besteht, ist das Individuum von weltlicher Gesinnung beherrscht, so lange richtet es sein Sinnen und Trachten danach, dieses verlockendste aller Ziele zu erreichen, so lange wird der ethische und religiöse Idealismus mehr als ein kleidsamer Putz dem Gewande der Selbstsucht angeheftet, als dass er wirklich dauernd (nicht bloss in vorübergehenden Aufwallungen) zur Herrschaft gelangt, so lange bleibt alle vorgebliche Moral und Religion doch nur offener oder verschämter Eudämonismus. Erst wenn intuitiv oder durch Reflexion die Un-

erreichbarkeit der Glückseligkeit eingesehen ist, ist die psychologische Grundlage zur Ermöglichung eines wahrhaften ethisch-religiösen Idealismus gegeben. Erst auf den Trümmern all und jeden Eudämonismus erbaut sich die echte Moral, und nur eine Durchschauung der eudämonistischen Illusionen gestattet es, den Eudämonismus in Trümmer zu schlagen, daher denn auch Kant, der zuerst diesen principiellen Schritt von der unechten zur echten Moral that, unser erster Pessimist war.

Was für das sittliche Bewusstsein gilt, das gilt in noch höherem Grade für das religiöse, welches als die Krönung des ersteren bezeichnet werden kann; nur aus der fundamentalen Umkehr der weltlichen Gesinnung kann die religiöse Gesinnung entspringen, und der Mensch kann echte Religiosität immer nur in dem Grade besitzen, als er seine weltliche Gesinnung abgestreift und überwunden hat, d. h. als er mit oder ohne klares Bewusstsein Pessimist geworden ist. Ich gehe nicht so weit wie Schopenhauer, den Optimismus für eine ruchlose Gesinnung zu erklären, aber ich muss daran festhalten, dass er eine Gesinnung erzeugt, welche das Streben verweltlicht und das Aufkommen und dauernde Herrschen eines wahrhaften religiös-ethischen Idealismus mehr als irgend etwas anderes erschwert, wo nicht gar unmöglich macht; hingegen liegt auf der Hand, dass der Pessimismus, indem er jenes Hinderniss beseitigt, mehr als irgend etwas anderes das Zustandekommen und die fortschreitende Befestigung des religiös-ethischen Idealismus begünstigt, also in dieser Richtung nicht nur nicht als schädlich, sondern sogar als im höchsten Sinne förderlich und praktisch werthvoll zu bezeichnen ist.

In dieser Hinsicht hat sich auch zum Theil schon eine bedeutende Umwandlung der Ansichten vollzogen; der triviale Optimismus streicht mehr und mehr die Segel, und die Vertheidiger richten ihre Aufmerksamkeit mehr auf die Behauptung, dass ja grade in der Anerkennung des religiös-ethischen Idealismus schon eine höhere Art von Optimismus, ein religiös-ethischer Optimismus enthalten sei, gegen welchen der empirische Pessimismus völlig in den Hintergrund trete. Dieser empirische Pessimismus sei zwar zuzugeben, aber er komme gar nicht in Betracht gegen den allein zu betonenden religiös-ethischen Optimismus; es sei schädlich, ihm eine Wichtigkeit beizumessen und sich bei seiner Ausmalung und Begründung aufzuhalten, weil dadurch die Blicke von dem abgelenkt würden, worauf es allein ankomme, vom religiös-ethischen Optimismus.

Im letzteren Satze ist Wahres und Falsches gemischt. Ist es wahr, dass der religiös-ethische Idealismus sich nur auf den Trümmern des Eudämonismus und der weltlichen Gesinnung erbauen kann, so setzt seine feste Installirung die Ueberwindung des trivialen Optimismus durch den empirischen Pessimismus voraus, so ist die Arbeit zur Begründung des letzteren und zum Sturze des ersteren keine verlorene Mühe. Es erscheint ja auf den ersten Blick einfacher und vornehmer, die empirische Wirklichkeit bloss am Massstabe des religiös-ethischen Idealismus zu messen und lediglich aus ihrer Unangemessenheit gegen die Forderungen dieses letzteren das Verdict zu begründen, dass sie nichts tauge; aber es wird dabei vergessen, dass diese idealen Forderungen so leicht von der empirischen Wirklichkeit als überspannte Ausgeburten einer unpraktischen Phantasie verspottet werden, und dass der Streit zwischen Ideal und Wirklichkeit nicht in allen Köpfen mit dem Unterliegen des letzteren endet. Es ist eine dünkelhafte Vermessenheit des Idealismus, in diesem an und für sich so wenig hoffnungsvollen Kampfe den Bundesgenossen geringschätzig zu verschmähen, der ihm mit einem Schlage den Sieg sichert, nämlich den empirischen Pessimismus, welcher die Ansprüche des empirischen Lebens in ihrer ganzen Hohlheit und Haltlosigkeit aufdeckt. Damit aber letzterer dieses Geschäft gründlich besorge, muss ihm Zeit und Raum gegönnt werden, sich allseitig darzulegen, zu begründen und seine Consequenzen zu ziehen; und die hierauf verwandte Mühe ist lediglich im Dienste des religiös-ethischen Idealismus aufgewendet, der dabei genau so viel gewinnt, als der triviale Optimismus verliert. Wenn demnach Idealisten sich über die „widrige Abwägerei der Lust und Unlust“ beschweren, welche der Pessimismus übt, so zeigen sie damit bloss, dass sie dessen eigentliches Ziel bei diesem Geschäft und den Werth seiner Leistung für ihre eigensten Interessen noch gar nicht verstanden haben.

Die andre Frage aber ist, ob n e b e n und ü b e r dem empirischen Pessimismus der religiös-ethische Idealismus wirklich als ein Optimismus zu bezeichnen sei, welcher diese gesammte Weltanschauung, trotzdem der empirische Pessimismus in ihr enthalten ist, doch zu einer o p t i m i s t i s c h e n mache. Nun ist ja zuzugeben, dass der Mensch erst dadurch seine wahre geistige Bestimmung erfüllt, dass er seinen Willen in den Dienst der sittlichen Idee stellt, also die objectiven Zwecke zu seinen Zwecken macht, dass demnach auch sein Wille das

Maximum von Befriedigung erlangt, indem er aufhört, seine individuellen Zwecke zu verfolgen und statt deren die allgemeinen Zwecke befördert; in diesem Sinne könnte man allerdings diese Anschauung einen relativen Optimismus nennen, womit aber noch nicht gesagt ist, ob sie absolut genommen Optimismus oder Pessimismus heissen müsse. Letztere Alternative ist nur daraus zu entscheiden, ob jenes relative Maximum der Willensbefriedigung oberhalb oder unterhalb des Indifferenzpunktes der Empfindung liege, — ob die Gewissensruhe, welche die sittliche Lebensführung gewährt, und der Herzensfriede, den die religiöse Verklärung des sittlichen Strebens verschafft, wirklich positive Werthe auf der Stufenleiter des Gefühls sind, oder ob sie nur die Befreiung von gewissen Gattungen von Unlustgefühlen darstellen. In der That kann man (abgesehen von der rasch verklingenden Contrastlust des Auftretens) nur das letztere gelten lassen; die Gewissensruhe befreit von den Sorgen und Qualen, die eine nicht sittliche Lebensführung verursacht, und der religiöse Herzensfriede befreit von der Unruhe des weltlichen Treibens, von den Enttäuschungen, welche die „Jagd nach dem Glück“ stets vom Neuen bereitet, — aber beide sind unfähig, ein positives Glück oder eine dauernde Seligkeit zu gewähren, ja sie sind sogar unfähig, alle oder auch nur die meisten Quellen der Unlust zu verstopfen und den empirischen Unlustüberschuss des Lebens auch nur annähernd verschwinden zu lassen. Denn der Kampf des sittlichen Willens mit den selbstsüchtigen Begehrungen dauert fort, und wie sehr auch der Sieg des ersteren freuen möge, so wenig hört doch das Unterliegen des letzeren auf, als Einbusse an Glück und als schmerzliches Opfer empfunden zu werden. Auch nach der Durchschauung der Illusion des Eudämonismus bleiben die Triebe, weil sie auf natürlichen Anlagen beruhen, in Kraft und fordern immer neue Bekämpfung und Wachsamkeit, wenn nicht der sittliche Wille von ihnen überrumpelt werden soll; der empirische Pessimismus bietet ja nur die Handhabe, um die Selbstverleugnung zu erreichen, aber er erspart doch nicht die Arbeit, sie zu erringen und schmälert darum auch nicht das Verdienst des Ueberwinders. Weit schwerer als dies fällt jedoch ins Gewicht, dass die Herrschaft des religiös-ethischen Idealismus erstens die Macht der natürlichen Uebel (z. B. Krankheit, Noth etc.) über das menschliche Glück ganz ungebrochen lässt, und dass er zweitens die Sphäre, in welcher der Mensch geistigen Leiden und Schmerzen ausgesetzt ist, sehr bedeutend erweitert. Letzteres

geschieht in doppelter Richtung, einerseits, indem der Mensch zu den natürlichen hinzu neue ethische Strebensziele gewinnt (z. B. politischer, socialer, kirchlicher Art) und mit dieser Erweiterung seines Willensinhalts auch eine entsprechende Vergrösserung des Ueberschusses der nichtbefriedigten über die befriedigten Begehrungen erfährt und andrerseits, indem er mit jeder erweiterten Ausdehnung seines eigenen Selbst auf andre Individuen (vermittelst der Liebe) deren Unlustüberschuss sympathisch mitzutragen bekommt und dem Schicksal immer mehr Punkte bietet, an denen sein Herz verwundbar ist. Hieraus geht hervor, das der religiös-ethische Idealismus wohl das Leben in den relativ erträglichsten Zustand versetzen, aber nimmermehr zu einem positiv glückseligen machen kann, dass also der Pessimismus auch da im Rechte bleibt, wo die empirische Wirklichkeit des Lebens religiös-ethisch geläutert und verklärt ist.

Hiergegen wendet sich nun wiederum der Optimismus mit der Behauptung, dass dies eine gefährliche Lehre sei, welche durch ihre Hoffnungslosigkeit leicht davon abschrecken könne, den Kampf muthig aufzunehmen und durchzuführen, der doch jedenfalls für das Individuum ohne positives Ergebniss bleiben solle. Aber dies ist ein Einwand, welcher in der Hauptsache in trivialen Optimismus und Eudämonismus zurückfällt und die Würde des religiös-ethischen Idealismus verleugnet, welche soeben in anderer Richtung in dünkelhafter Vermessenheit zu überspannen versucht wurde.

Wenn die von mir dargelegte pessimistische Ansicht unrichtig wäre, d. h. wenn die Herrschaft des religiös-ethischen Optimismus wirklich trotz allem empirischen Pessimismus zu einer positiven Glückseligkeit führte, dann wäre sofort alle Ethik und Religion von Neuem in den Eudämonismus zurückgestürzt, aus dessen Umstrickung der Pessimismus sie zu lösen gesucht hatte. Der natürliche Mensch in seinem instinctiven Egoismus will und sucht ja nichts andres als seine Glückseligkeit; von dem Augenblick an, wo man ihm zweifellos klar gemacht hat, dass er dieselbe auf dem gewöhnlichen Wege nicht findet, dass er sie aber auf dem Wege der Religion und Moral um so sicherer findet, wird er diesen letzteren Weg beschreiten, aber eben damit Religion und Moral ihres Charakters als Idealismus entkleiden und zu einem im Vergleich zum gemeinen Eudämonismus nur etwas verfeinerten Eudämonismus herabwürdigen, d. h. sie in ihrem Wesen als Religion und Moral vernichten und sie durch egoistische Pseudo-

religion und Pseudomoral ersetzen. Diese Erfahrung brauchen wir nicht erst zu machen; die ganze bisherige Geschichte der Religion und Moral predigt diese Wahrheit mit tausend Zungen. Ausnahmen hat es zwar immer gegeben, Menschen, die von so hoher Selbstverleugnung erfüllt waren, dass sie ohne Rücksicht auf die ihnen aus dem religiös-ethischen Optimismus vermeintlich erwachsende Glückseligkeit doch einer echten Religiosität und Sittlichkeit huldigten; aber dann waren diese Menschen besser als ihre Theorie (wie das öfter vorkommt) und verleugneten praktisch das, was sie theoretisch glaubten, wenn nicht gar ein mehr oder minder deutliches Bewusstsein von der Unwahrheit dieser Theorie (also von der Wahrheit des Pessimismus) in ihnen zum Durchbruch gelangt war, durch welches sie sich ebenso theoretisch zu der herrschenden Ansicht ihrer Zeit in Widerspruch setzten, wie sie es durch ihr praktisches Verhalten thaten. Solche Ausnahmen können also die Regel nicht umstossen, sondern nur bestätigen, dass, wo der Glaube an eine durch Religion und Moral erreichbare positive Glückseligkeit sich einnistet, der religiös-ethische Idealismus in pseudoreligiösem und pseudomoralischem Eudämonismus zu Grunde gehen muss. Soll echte Sittlichkeit psychologisch möglich bleiben, so darf Glückseligkeit weder ausserhalb der Sittlichkeit noch vermittelst derselben erreichbar sein, d. h. der Optimismus in der sittlichen und religiösen Sphäre ist nicht minder verderblich für den Idealismus, wie der triviale Optimismus.

Wie von der Gefahr des letzteren nur der empirische Pessimismus befreien kann, so von derjenigen des ersteren nur der Pessimismus schlechthin, oder die Lehre, dass auf keinem Wege ein Ueberschuss der Lust über die Unlust erreichbar sei. Dieser Pessimismus ist also ebenso wenig schädlich wie der empirische, sondern eine ebenso nothwendige und unentbehrliche Vorbedingung wie jener für die Sicherung des religiös-ethischen Idealismus in seiner Echtheit und Reinheit. Ist ein Individuum unfähig, seine Kräfte dem religiös-ethischen Idealismus zu widmen, wenn es keinen positiven Lohn für sich davon ziehen soll, so ist es ein Kämpfer, welcher der Hoheit und Erhabenheit der Sache doch nur schlechte und unlautere Dienste leisten würde, ein feiler Söldling ohne Glauben und Liebe zur Fahne, dessen die religiöse und sittliche Idee füglich entrathen kann. Wenn die Vertheidiger des religiös-ethischen Idealismus nicht mehr so viel

Vertrauen zu seiner Begeisterungsfähigkeit haben, dass sie das Angewiesensein auf uneigennützige Dienste für gleichbedeutend halten mit verlorenem Kriege, dann thäten sie selber besser, den geistigen Kampf für Ideen aufzugeben und sich mit nützlicher Handarbeit zu beschäftigen. Wer selbst von dem Enthusiasmus für die Wahrheit und Reinheit seiner Ideale durchdrungen ist, der kann solche Umschau nach gemietheten Streitern, solch' ängstliches Hüten der zur Bestechung der Glaubenslosen bestimmten Schätze verachten und siegesgewiss darauf bauen, dass die Idee nicht so ohnmächtig ist, sich nicht durch eigene Kraft durchzusetzen. Wofern nur Jeder ihr redlich dient, der sich von ihrem Geiste ergriffen fühlt, so ist keine Noth um ihren Triumph; was am meisten hemmt, ist der falsche Hinweis auf einen Lohn, der hernach doch ausbleibt, das kleinmüthige Verzagen an der Kraft uneigennütziger Begeisterung, das zugleich einen ansteckenden und einen lähmenden Einfluss hat und das Verdächtigen und Verketzern derer, welche im Vertrauen auf diese Kraft die Würde des Idealismus von lohnsüchtiger Befleckung rein zu erhalten bestrebt sind.

Wenn man immer den Menschen predigt, dass sie zu schwach sind, das Gute um seiner selbst willen und ohne schielenden Seitenblick auf den Lohn der eigenen Glückseligkeit zu thun, so ist es in der That kein Wunder, wenn die in solchen Lehren Auferzogenen erschrecken und vor Schwäche zittern, wenn sie aufgefordert werden, der Idee zu dienen ohne jede Hoffnung auf dadurch zu erreichende Glückseligkeit. Würde man der Jugend von Anfang an den Pessimismus predigen, wie man es jetzt mit dem Optimismus thut, so würde sie sich ganz unvermerkt in den uneigennützigen Dienst der Idee eingewöhnen und jene lähmende Furcht vor der eigenen Kraftlosigkeit gar nicht kennen lernen. Wenn die Thatsache unbestreitbar ist, dass willensschwache Naturen durch die Zumuthung des Verzichts auf individuelles Glück entmuthigt und vom Kampfe abgeschreckt werden, so ist für die Möglichkeit einer solchen Krisis und für die schlechte Bewährung der Einzelnen in derselben nicht der Pessimismus, welcher durch Verbreitung seiner Wahrheit eben nur für den religiös-ethischen Idealismus kämpft, sondern der Optimismus verantwortlich zu machen, der seine so lange Zeit unbestrittene Herrschaft dazu missbraucht hat, die menschliche Natur in ihrer Schwachheit zu bestärken. Auf den herrschenden Optimismus fällt die Schuld, durch beständiges

Umschmeicheln der Einbildungskraft mit den Bildern positiver Glückseligkeit das Aufkommen einer männlichen Entsagungsfähigkeit, reinen Begeisterung und uneigennützigen Hingebung verhindert zu haben und den im Menschen wurzelnden Eudämonismus, anstatt ihn auszurotten, vielmehr gehätschelt und höchstens auf das Gebiet des religiös-sittlichen Lebens eingeschränkt zu haben, so dass nun die an den Menschen herantretende Forderung, auf den Eudämonismus in jeder Form zu verzichten, als etwas Unerhörtes, alle Menschenkraft Uebersteigendes, daher Unerfüllbares erscheint.

Diese Forderung, trotz der Unerreichbarkeit eigenen Glückes tapfer weiter zu kämpfen und zu streben, wäre in der That unerfüllbar, wenn der Kampf wirklich ein ergebnissloser und zweckloser wäre. Aber dem ist nicht so, vielmehr hat der Kampf ein zwiefaches Ergebniss, ein subjectives und ein objectives. Subjectiv führt derselbe dazu, von allen möglichen Lebenslagen die relativ erträglichste zu erreichen und die innere Geistesanlage zur Festhaltung und Vertiefung dieses Zustandes (d. h. die religiös-ethische Gesinnung und den erworbenen Charakter) immer vollkommener auszubilden; objectiv führt derselbe dazu, den Entwickelungsprocess der Menschheit zu befördern und seinem Ziele näher zu führen. Wäre nicht die relativ erträglichste Lebenslage als subjectiver Gewinn des Kampfes in Aussicht, so wäre es dem Individuum allzu sehr erschwert, den Kampf aufzunehmen und durchzuführen, da dann die andern, relativ erträglicheren Lebenslagen ihn von dem Dienste des Idealismus abzuziehen suchen würden; wäre nicht die fortschreitende Entwickelung der Menschheit eine Thatsache, an welcher der sittliche Kampf des Einzelnen befördernd und beschleunigend mitwirkt, so wäre das Streben ein objectiv zweckloses, daher in sich widersinniges und der Quietismus allein im Rechte. Man kann deshalb das subjective Ergebniss des Kampfes als die psychologische, das objective Ergebniss desselben als die logische Vorbedingung seiner praktischen Möglichkeit bezeichnen. Der wahre Pessimismus, welcher zwar die Erreichbarkeit positiver Glückseligkeit auf jede Weise leugnet, aber die Erreichung der relativ erträglichsten Lebenslage durch sittliches Verhalten behauptet und welcher zugleich die Ueberzeugung von der unaufhaltsam fortschreitenden Entwickelung der Menschheit und des Weltganzen nicht aus-, sondern einschliesst, vereinigt demnach in sich die nöthigen

psychologischen und logischen Vorbedingungen zur Ermöglichung einer opferwilligen Hingabe der Persönlichkeit an den providentiellen Weltlauf, d. h. an den Process der fortschreitenden Verwirklichung des religiös-ethischen Idealismus, ebenso wie er allein die Basis ist, auf welcher dieser Idealismus rein und lauter gedeihen kann.

IV. Die Bedeutung des Leides.

1. Die natürliche Bedeutung des Leides.

Wenn man sich die Frage vorlegt, welchen Einfluss das Leid auf das Gemüth und den Charakter der Menschen habe, so zeigt sich sofort, dass dieser Einfluss wesentlich dadurch bestimmt ist, wie der Mensch das Leid betrachtet und welche Bedeutung er ihm beimisst. So lange der Mensch das Leid ohne alle Reflexion aufnimmt, kann von einer Rückwirkung desselben auf Gemüth und Charakter überhaupt nicht wohl die Rede sein; das Leid wird als Schmerz empfunden, so lange es gegenwärtig ist, und wird vergessen, sobald es vergangen ist. Seine Rückwirkung beschränkt sich dann auf das Hervorrufen von Versuchen zur Abwehr, wenn die Ursache des Leides erkennbar ist oder scheint; bei einem gewissen Grade von Intelligenz können sich diese Abwehrversuche auch über die Dauer des Schmerzes hinaus erstrecken und auf Verhütung seiner Wiederkehr abzielen. Hier eröffnet sich also bereits die Perspektive einer Rückwirkung des Leides auf die Intelligenz; indem das Leid dazu anspornt, die Ursachen zu erkennen, zu beseitigen, oder ihrer Wiederkehr vorzubeugen, übt und stärkt es den Verstand und führt denselben zu weiterer Entfaltung.

Dies alles können wir im Thierreich reiner beobachten als bei Menschen, weil selbst bei den rohesten Naturvölkern sich schon eine religiöse Reflexion über die innere Bedeutung des Leides einmischt. Schon bei den niedrigsten Wasserthieren sehen wir auf den Schmerz Abwehrversuche erfolgen, sei es dass das Thier sich durch Contraction gegen den schmerzenden Reiz zu schützen, sei es dass es sich durch Ortsveränderung ihm zu entziehen, sei es dass es durch Benutzung

seiner Waffen die Ursache des Schmerzes zu bekämpfen sucht. Nach überstandenem Leid sieht man auch nicht selten bei niederen Thieren eine nachträgliche Ortsveränderung eintreten, um sich der Wiederkehr der gemachten Erfahrung am nämlichen Orte zu entziehen. In dem Leben intelligenterer Thiere nehmen die Vorbeugungsmaassregeln gegen bestimmte ihnen drohende Arten von Leiden eine wachsende Bedeutung ein, und die gesammte, theils instinctive, theils reflectirte Lebensführung wird in ihrer Eigenthümlichkeit zum nicht geringen Theil durch diesen Bildungsfactor bestimmt. Bei den Thieren führt jedoch diese Steigerung der Intelligenz nicht wesentlich weiter, als dass die Art bestandfähig, beziehungsweise mit concurrirenden Arten concurrenzfähig bleibt; das Leid entfaltet also bei ihnen wohl einen fördernden Einfluss auf die Intelligenz der Gattung, aber nicht auf die des Individuums als solchen, denn sonst müsste dieser Einfluss auch über die Sicherung des Bestandes der Art hinaus sich geltend machen.

Letzteres ist erst bei der menschlichen Gattung der Fall, und zwar deshalb, weil hier die Bedürfnisse, die bei den Thieren constant bleiben, selbst veränderlich sind, nämlich eine gewisse Expansionskraft besitzen, welche sie mit der Erhöhung des Niveaus der Befriedigung in zunehmender Progression steigert. Wenn die Thiere dazu gelangt sind, einen solchen Schutz gegen Witterung (in der Wahl ihrer Lagerstatt oder dem Bau ihrer Wohnungen), gegen Hunger (in dem Erwerb der nöthigen Kraft, Schnelligkeit und Geschicklichkeit zur Sicherung der Beute), gegen Feinde (in der Art ihrer Bewegungen, ihres Waffengebrauchs und ihrer Wohnplätze) und gegen den Verlust ihrer Jungen (in der Wahl der Brutstätte und der Sicherung desselben) zu erreichen, welcher den Bestand ihrer Art sicherstellt, so hört die Noth, welche die Individuen dann noch leiden müssen, auf, Lehrmeisterin zu sein, und wird reflexionslos getragen, wie wenn die Reflexion ergeben hätte, dass eine Abwehr oder Vorbeugung gegen dieselbe schlechthin unmöglich sei. Wenn dagegen der Mensch nothdürftigen Schutz gegen Hunger, Witterung und Feinde erlangt hat, so spornen die auf diesem Niveau noch übrig bleibenden Leiden seine Intelligenz an, einen immer besseren Schutz aufzusuchen. Er will nicht nur heute und morgen Nahrung haben, sondern auch möglichst wohlschmeckende für den Winter und alle Zukunft, so greift er zum Halten von Nahrungsthiern und zum Anbau von Nährpflanzen; er will nicht bloss nothdürftig, sondern möglichst gut gegen Frost und Hitze, Wind und Regen ge-

schützt sein, so fährt er fort in Verbesserung seiner Kleidung und Wohnung; er will seinen Feinden nicht bloss manchmal, sondern immer obsiegen, so lässt er nicht nach in Verbesserung seiner Waffen und in Steigerung der politischen Organisation.

Nun gelangt aber der Mensch zu der Ueberzeugung, dass sein Kampf gegen das Leid trotz aller Steigerung seiner Präventivmittel nur zum Theil erfolgreich ist, und weil das Bewusstsein der theilweisen Vergeblichkeit seines Kampfes seine Aufmerksamkeit auf das Leid als solches richtet, darum gelangt er dazu, über die Bedeutung des Leides zu reflectiren und nicht bloss über die Mittel seiner Bekämpfung. Zunächst überträgt er das freundliche oder feindliche, wohlwollende oder übelwollende Verhalten eines Menschen gegen den andern auf die Mächte, denen er die Leitung des Naturlaufs zuschreibt; er glaubt, dass er das Misslingen seines Strebens der feindseligen Stimmung oder Laune einer höheren Macht zuschreiben müsse und knüpft daran die Schlussfolgerung, dass er durch Bitten und Geschenke eine günstigere Stimmung oder Laune dieser Mächte erschmeicheln oder erkaufen müsse, ganz so, wie er es gegenüber einem einflussreichen Menschen versuchen würde. Diese theurgischen Bemühungen bleiben also noch in gleicher Sphäre, wie die irdischen Präventivmaassregeln, d. h. sie betreffen nur eine Entwickelung der Intelligenz, den Aufschwung derselben aus dem phänomenalen in das transcendente Gebiet; die Noth lehrt beten, wenn der Verstand sich vergeblich angestrengt hat, sie auf andere Weise zu überwinden. Erst wenn die übelwollende Stimmung der höheren Mächte auf eine ihnen von den Menschen widerfahrene Beleidigung zurückgeführt und diese Beleidigung auf die Missachtung von religiös-sittlichen (d. h. nicht unmittelbar menschliches Wohl oder Weh betreffenden) Vorschriften bezogen wird, erst dann bekommt die hieraus entspringende Betrachtung des Leides eine Beziehung auf sittliche Schuld und die Bemühung, die höheren Mächte wieder günstig zu stimmen, die Bedeutung der Sühne. Sobald die Beleidigung des Gottes als Schuld verstanden wird, wandelt sich das von Gott verhängte Leid aus einem blossen Act des Zorns oder der Rache in den Vollzug einer Strafe um. Bevor wir aber der Bedeutung näher treten, welche das Leid unter diesem Gesichtspunkt gewinnt, scheint es rathsam, zu erörtern, wie der Mensch sich zum Leid des Lebens stellt, wenn er sich weigert, den Sprung aus der phänomenalen Erklärung in die transcendente

mitzumachen, wenn er vielmehr bei ersterer und ihrer Vervollständigung stehen bleibt, in der Ueberzeugung, dass grade die fortschreitende Erkenntniss der phänomenalen Ursachen des Leides uns darüber belehrt, warum wir desselben nie vollständig Herr werden können. Der Verstand erkennt, dass ein grosser Theil der Ursachen unseres Leides ausserhalb der Machtsphäre unserer Wirksamkeit liegt, aber grade deshalb ebenso wenig durch theurgische, wie durch technische Bemühungen abzustellen ist; er erkennt ferner, dass die Ursachen unsres Leides nach unabänderlichen Naturgesetzen wirken, und dass deshalb der Versuch, dieselben theurgisch zu beeinflussen, auch dann fruchtlos sein muss, wenn die höheren Mächte richtig erkannt werden, die den etwaigen transcendenten Grund dieser phänomenalen Gesetzmässigkeit bilden mögen.

---

2. Die rationalistische Bedeutung des Leides.

Wenn der Mensch das Leid als gesetzmässiges Ergebniss natürlicher Ursachen betrachtet und eine theurgische Beeinflussung desselben ebenso wie eine moralische Bedeutung desselben als mit dieser Gesetzmässigkeit unverträglich zurückweist, so bleibt ihm nichts übrig, als sich durch Reflexion in das nämliche Verhältniss zu dem unaufhebbaren Leide zurückzuversetzen, welches die Thiere schon ohne Reflexion inne haben, d. h. an das vergangene und zukünftige Leid gar nicht zu denken und das gegenwärtige ruhig über sich ergehen zu lassen. Gegenwärtiges Leid, an dem man nichts ändern kann, muss man so wie so tragen, mag man geduldig still halten, oder mag man sich ungeduldig sträuben, sich unwillig ereifern, sich missmuthig beklagen; im ersteren Fall trägt man das Leid als solches allein, im letzteren Fall trägt man ausser dem Leid auch noch die Unlust seiner zwecklosen Ungeduld, seines vergeblichen Sträubens, seines nutzlosen Unwillens und Missmuths. Ein eingefangener kluger Vogel bewegt sich in seinem Käfig, so wie derselbe es eben gestattet; ein dummer Vogel fliegt mit dem Kopf gegen die Gitter und stösst sich blutig. Das vergangene Leid hat keine Wirklichkeit mehr, ist für die wirkliche Empfindung des actuellen Bewusstseins so, als ob es nie gewesen

wäre; es ist also noch thörichter, sich um überstandenes Leid zu ärgern und zu betrüben als um gegenwärtiges. Das zukünftige Leid ist noch nicht, auch ist sein Eintritt niemals mit voller Sicherheit vorher zu wissen; wenn es eintritt, muss man es tragen, aber ausser diesem Schmerz sich noch die Furcht vor der ungewissen Zukunft auferlegen, heisst sich selber unnütze Unlust bereiten. Das allein weise Verhalten gegenüber dem unaufhebbaren Leid ist also: kein Bedauern und keine Reue über Vergangenes, keine Sorge und Furcht vor Zukünftigem und keine Ungeduld und keinen Missmuth über Gegenwärtiges!

Diese Grundsätze sind dem Epikureismus und Stoicismus gemeinsam, welche zusammen die religionslose praktische Philosophie des Alterthums ausmachen und das Leid als blosses Ergebniss natürlicher Gesetzmässigkeit betrachten. Beide fordern Gleichmuth und Geduld, nur betont der erstere mehr die innere Heiterkeit des Gemüths, der letztere mehr die Würde des sittlichen Bewusstseins als positives Gegengewicht gegen das zu erduldende Leid. Erstere Forderung hat überwiegenden praktischen Werth für Menschen von eukolischem Temperament und von optimistischer Weltanschauung, letztere für Dyskolische und Pessimisten; beide sind aber recht verstanden richtige Forderungen für jede Art von Gemüthsanlage und Geistesrichtung. Es ist weise, so lange man lebt, mit innerer Heiterkeit des Gemüths zu leben und alles aufzusuchen und sich vorzuhalten, was dieselbe zu fördern geeignet ist, sei dies nun im besonderen Falle der Glaube an ein Ueberwiegen der Lust des Lebens über seine Unlust, sei es das befriedigende Bewusstsein des nützlich verwandten Lebens. Es ist ebenfalls weise, sich gegen das Leid zu wappnen mit dem Bewusstsein, dass auch das schlimmste Uebel darum noch nichts Böses ist, dass der allein maassgebende, d. h. der sittliche Werth der Persönlichkeit durch die schwersten Leiden nicht alterirt wird und dass deshalb dem innersten Kern des Menschen kein Leid etwas anhaben kann. Das allezeit fröhliche Herz des Epikureers lässt sich ganz wohl mit der stolzen Selbstbehauptung des Stoikers vereinigen; nicht in diesem ihrem Verhalten zum Leid liegt ein wesentlicher Unterschied beider Standpunkte, sondern in ihrer Stellung zur Sittlichkeit. Beide sind sich bewusst, durch Beseitigung der zwecklosen subjectiven Beimischungen und Steigerungen des objectiv begründeten Schmerzes dem Menschen ein wesentlich günstigeres Niveau zur Bewahrung

seiner heiteren Seelenruhe geschaffen zu haben; beide erklären den Selbstmord für berechtigt in solchen Ausnahmefällen, wo das Leid den Menschen allzuschwer bedrückt. Der Epikureismus ist optimistisch in der Hoffnung, dass ein weise geführtes Leben im Durchschnitt einen Lustüberschuss ergeben werde; der Stoicismus hingegen überspannt das sittliche Bewusstsein bis zu dem Grade, das Leid für etwas, was den Menschen eigentlich gar nicht angeht, für gleichgültig in jeder Hinsicht zu erklären, weil es für den sittlichen Werth des Menschen gleichgültig sei. Beide wagten noch nicht, dem Pessimismus ins Auge zu sehen, und flüchteten der eine in die Unwahrheit des Optimismus, der andere in die Unwahrheit der absoluten Gleichgültigkeit des Leides. Aber diese Unwahrheit tastet die Wahrheit ihrer praktischen Stellungnahme zum Leid nicht an, da sich die Ueberspannung der theoretischen Principien praktisch ohnehin corrigirt. Die Vorschriften, welche sie über das Verhalten zum Leid gemein haben, sind ohne Zweifel richtig, und diejenigen, welche bei ihnen verschieden lauten, ergänzen einander zur Wahrheit. Praktisch stellt sich das Verhältniss so, dass der Epikureismus den Menschen nachdrücklich von retrospectivem Bedauern und Reue, von Furcht und Sorge zu befreien bemüht ist, über das reelle gegenwärtige Leid aber optimistisch hinweggleitet, dass hingegen der Stoicismus vor Allem den schwereren Kampf mit dem gegenwärtigen Leid aufnehmen und „das Unvermeidliche mit Würde tragen“ lehrt.

Die Wahrheit dieser rationalistischen Stellungnahme zum Leid ist bestimmt, für immer als bleibende Errungenschaft des menschlichen Geschlechts conservirt zu werden; was der Epikureismus geleistet, hat in dem englisch-französisch-deutschen Rationalismus der letzten beiden Jahrhunderte seine Fortsetzung und Steigerung erfahren, der Stoicismus aber ist nicht in ähnlicher Weise in moderner Form nachgebildet und deshalb ist grade der Rückgang auf die Quellen des Stoicismus noch immer höchst empfehlenswerth, um sich zu überzeugen, was von diesem Standpunkt aus dem Leid gegenüber zu leisten ist, was nicht. Die passive Duldung des Leides mit Ausmerzung aller zwecklosen schmerzlichen Rückwirkungen desselben auf das Gemüth ist nun aber doch nicht die volle Wahrheit, wie sehr man auch ihre Wahrheit im relativen Sinne anerkennen mag. Dieser Rationalismus kommt dem Leid gegenüber nicht über die blosse gleichmüthige Passivität hinaus; er ergiebt sich in die Nothwendigkeit,

aber er weiss auch gar nichts mit ihr anzufangen. Dieser Mangel ist darin begründet, dass dem Leid jede sittliche Bedeutung abgesprochen wird. Der Epikureismus besitzt an Stelle echter Moral nur eudämonistische Pseudomoral; der Stoicismus nimmt zwar den Anlauf zu dem objectiven Moralprincip einer gesetzgebenden Weltvernunft, aber er zerstört jede Beziehung zwischen Leid und Sittlichkeit, indem er ersteres für etwas schlechthin Gleichgültiges erklärt. Und in der That ist es für eine Weltanschauung, die in allem, also auch im Leid, den Ausfluss unabänderlicher Gesetze anerkennt, unmöglich, das Leid in eine unmittelbare Beziehung zur Sittlichkeit zu setzen, so lange nicht der providentielle oder teleologische Charakter dieser Gesetze anerkannt und dieser Gedanke in allen seinen Consequenzen durchgeführt ist. Hierzu aber ist aller Spinozismus, Naturalismus und Materialismus ausser Stande, um wie viel mehr der metaphysisch so unklare und unreife Rationalismus der Epikureer und Stoiker.

Ohne Zweifel liegt in der Stellungnahme dieses Rationalismus zum Leid ein grosser Fortschritt über die theurgischen Bestrebungen eines eudämonistischen religiös-sittlichen Bewusstseins, der grosse Fortschritt, an dem Verhängniss nicht mehr eigenmächtig zn rütteln, sondern sich mit Ergebung in dasselbe zu fügen; aber mit der eudämonistischen Theurgie zugleich zerstört dieser Rationalismus auch die Keime eines ächten religiös-sittlichen Bewusstseins, das zwar die Ergebung in das gottverhängte Geschick mit ihm theilt, aber zugleich das Leid als sittliche Aufgabe, als Material zur sittlichen Bethätigung und Entwickelung erfasst. Wenn der Urmensch wie das Thier das Leid gedankenlos hinnimmt, der Mensch auf der eudämonistischen Stufe des religiös-sittlichen Bewusstseins es als einen Fluch oder Racheact seines Gottes betrachtet, wenn der Rationalist es für eine sittlich bedeutungslose Nothwendigkeit ansieht, so empfängt der Mensch auf einer höheren Stufe des religiös-sittlichen Bewusstseins es als eine Gnade von Gott und begreift den Segen des Leides. Dieser Fortschritt zu einer höheren Betrachtungsweise des Leides vollzieht sich natürlich in der Geschichte nicht ohne Rückfall in eine irrationelle Weltanschauung, und erst einer späteren Zeit konnte es vorbehalten bleiben, nach vollendeter rationalistischer Läuterung derselben den bleibenden Kern der einen mit dem der anderen zu verschmelzen. Der antike Rationalismus musste dem Christenthum weichen, doch nicht ohne durch allmähliche rationalistische Auflösung desselben seine Ver-

geltung zu üben; diese Auflösung muss aber die positiv werthvollen Bestandtheile respectiren, wenn sie dieselben auch durch veränderte metaphysische Voraussetzungen umgestaltet und neu begründet.

---

3. Die theologische Bedeutung des Leides.

Wie wir schon oben sahen, gewinnt das Leid dadurch zuerst eine moralische Bedeutung, dass die übelwollende Stimmung des dasselbe verhängenden Gottes als Zorn gedeutet wird, der aus einer von Menschen erlittenen Beleidigung entspringt; die Beleidigung kann aber nur in der Missachtung seines Willens gesucht werden, welcher in den religiös-sittlichen Geboten sich kundgiebt. Das Leid erscheint also als eine Rache des Gottes für die Verletzung seiner Gesetze, und die Rache wandelt mit dem Fortschritt des sittlichen Bewusstseins ihre Bedeutung mehr und mehr in die der Strafe um. Die Strafe erscheint zuerst als blosse gerechte Vergeltung, später aber drängt sich mehr und mehr die pädagogische Bedeutung in den Vordergrund, und der strafende Gott erscheint im Lichte eines Erziehers, der da züchtigt, wen er lieb hat, weil der nicht gezüchtigte Mensch auch nicht erzogen wird (*ὁ μὴ δαρεὶς ἄνθρωπος οὐ παιδεύεται* — Menander). Diese Auffassung liegt um so näher, je patriarchalischer das ganze Verhältniss des Menschen zu Gott ist, je mehr der letztere unter dem Bilde eines himmlischen Stammvaters und Stammeshäuptlings verehrt wird; sie erhält sich aber auch dann, wenn die alterthümliche Unterwerfung unter einen Patriarchen des Stammes aufhört, wofern nur an Stelle des patriarchalischen Verhältnisses von Mensch und Gott das familiäre tritt. Die Ausbildung des letzteren im talmudischen Judenthum und seine Herübernahme ins Christenthum liefert die geschichtliche Voraussetzung für die Auffassung des Leides als eines Mittels der göttlichen Pädagogik, wie dieselbe in der christlichen Religion ihre Durchbildung erhalten hat. Eine Zeit, welche den Begriff der Erziehung wesentlich in dem der Züchtigung realisirt sah, welche keine andere Erziehungsmethode als die Strenge und kein anderes Erziehungsmittel als die Strafe kannte, musste es ganz plausibel finden, dass der Vater im Himmel mit seinen Kindern nach derselben Schablone verfuhr, die auch der irdische Hausvater anwandte, wenn er als tüchtiger Zuchtmeister gelten wollte. Seitdem haben sich nun freilich die Ansichten über

Erziehung geändert; wir suchen heute die Strafe auf das Brechen eigenwilliger Widersetzlichkeit gegen ausdrückliche Befehle einzuschränken und sind im Allgemeinen der Ansicht, dass Kinder, die nicht gerade bösartig veranlagt sind, mehr für Erziehungsfehler der sie beaufsichtigenden Personen als für ihre eigene Verschuldung gestraft werden, und dass das Ideal der Erziehung nicht in der Züchtigung, sondern in der Entbehrlichmachung derselben zu suchen ist. Eine so veränderte Ansicht über die Aufgaben der Erziehung entzieht der jüdisch-christlichen Auffassung des Leides als göttlichen Zuchtmittels in der Hauptsache den Boden; mindestens fordert sie eine radicale Umgestaltung des ihr zu Grunde liegenden Gedankens. Die kritische Beleuchtung dieser jüdisch-christlichen Auffassung scheint aber nicht überflüssig zu sein, da dieselbe heute noch von allen Kanzeln gepredigt und in allen Schulen gelehrt wird, also in unserem Volksbewusstsein als lebendig wirkende Macht sich bethätigt. —

Ein naives religiöses Bewusstsein überspringt überall die Verbindungsglieder, durch welche die empirischen Erscheinungen mit Gott als ihrem absoluten Grunde verknüpft sind; wie es Blitz, Donner und Regen unmittelbar aus Gottes Hand hervorgehen lässt, so reflectirt es auch nicht auf die Vermittelung, durch welche das menschliche Leid mit dem göttlichen Zorn in Beziehung zu setzen sei, sondern begnügt sich mit dieser einfachen Causalbeziehung, die ihm um so moralisch bedeutungsvoller erscheint, je directer sie ist. Aber diese gänzliche Abweisung der Reflexion lässt sich doch nur in einem primitiven Culturzustande durchsetzen, während mit steigender Bildung die natürliche Vermittelung bei einem immer grösseren Theil der gegebenen Leiden sich der Reflexion aufdrängt. Diese Vermittelung kann entweder eine solche durch Naturgesetze, oder eine durch den menschlichen Willen sein; im ersteren Falle handelt es sich um natürliche Folgen schuldbarer Handlungen, welche für das menschliche Bewusstsein den Charakter der Strafe aufweisen, im letzteren Fall um staatliche oder gesellschaftliche Strafen, welche dem religiösen Bewusstsein indirekt zugleich als göttliche Strafen erscheinen. Nur bei Leiden, welche keinem dieser Fälle zu unterstellen sind, behält das religiöse Bewusstsein die vorläufige Freiheit, sie als unmittelbare Strafen Gottes anzusehen, bis eine fortschreitende Verstandesbildung auch hier eine natürliche, nur noch viel complicirtere Vermittelung erkennen lässt.

Wenn man sich über den pädagogischen Werth göttlicher Strafen klar werden will, so thut man jedenfalls gut, die Untersuchung zunächst bei den beiden ersten Classen von Strafen anzustellen, wo die Art der Vermittelung zu Tage liegt, und dann erst jenen Rest der Leiden ins Auge zu fassen, der nicht unter die genannten Gesichtspunkte fällt. Die Hauptfrage ist immer, ob die jeweilig betrachtete Classe von Leiden, selbst wenn sie dem Bewusstsein des Leidenden als Strafe erscheint, pädagogischen Werth hat, d. h. moralische Besserung herbeizuführen geeignet ist; die Nebenfrage, wie gross die Garantie, dass die betreffende Classe von Leiden den Betroffenen auch wirklich als Strafe für bewusste Vergehen erscheint.

Eine sehr geringe moralische Bedeutung haben zunächst die sogenannten natürlichen Strafen, d. h. die schmerzlichen Reactionen der Natur auf unnatürliches und unvernünftiges Verhalten. Wer sich durch Uebermaass von Speisen Verdauungsstörungen, durch Uebermaass des Trinkens Katzenjammer, durch unästhetische und unfruchtbare Befriedigung des Geschlechtstriebes Krankheiten zuzieht, der hat gegen hygienische Vorschriften gefehlt, die vor- und jenseits aller Moral liegen, und darf sich freilich nicht beklagen, wenn er an den natürlichen Folgen zu leiden hat. Solche Leiden machen aber auch nicht moralisch besser, sondern höchstens vorsichtiger; ja sogar, sie können ebensogut wie zum naturgemässen Verhalten auch zu einem Raffinement führen, welches den schädlichen Folgen vorzubeugen sucht, ohne von der Ueppigkeit etwas zu opfern (man denke an das Erbrechen der Römer nach ihren Schwelgereien und ähnliches). Wer nur um der Folgen willen die Verletzung vernünftiger diätetischer Vorschriften scheut, der wird stets bereit sein, diese Vorschriften zu umgehen, wo er es ohne Nachtheil zu können meint; wo der gesunde Instinct aufgehört hat, ein zuverlässiger Leitstern zu sein, da bürgt nur ein in sich gegründetes sittliches Bewusstsein für eine naturgemässe Lebensweise, dieses thut es aber auch ganz abgesehen von den schmerzlichen Folgen, welche mit ihrer Verletzung verknüpft sein mögen. Uebrigens hängt das Uebermaass, welches die Natur rächt, sehr von der Individualität und Gewohnheit ab; daher konnte der Pfarrer auf die Frage des Bauern, wie viel Maass Bier man ohne Unmässigkeit trinken dürfe, mit gutem Recht antworten: „wer da eines verträgt, der trinke eins, wer da zwei verträgt, der trinke zwei, wer aber drei verträgt der trinke drei, — ich z. B., ich vertrage dreizehn.“

Nicht günstiger wird das Ergebniss lauten, wenn wir diejenigen Leiden betrachten, welche Staat und Gesellschaft ausdrücklich als Strafe verhängen über die, welche ihre Satzungen missachten. In dieser Art von Leiden ist die Bedingung einer ausdrücklichen Declaration derselben als Strafen für bestimmte Vergehen erfüllt, dagegen bleibt es bei denselben immerhin zweifelhaft, ob sie als Strafen Gottes, wenn auch nur mittelbar durch Menschenhand, anzusehen seien; denn es ist wohl zu beachten, dass die naive Zurückführung selbst der menschlichen Gesetze auf den Willen Gottes im Bewusstsein moderner Völker im Absterben ist, während die speculative Zurückführung derselben auf den Willen Gottes durch seine Entfaltung in der Geschichte den zur Auflehnung Geneigten so fern liegt, dass letztere in den Gesetzen und der gesetzlichen Strafe immer mehr blosses Menschenwerk werden sehen wollen. Dadurch wird aber die Rechtsfrage zu einer blossen Machtfrage degradirt; der Grosse, Mächtige und Starke bietet durch seine Macht, der Schwache durch seine List den Gesetzen Trotz, und ereilt ihn die Strafe des Gesetzes, so muss er zwar seine Macht oder List als in diesem Falle überwunden anerkennen, aber er kann sehr wohl daraus sich die Lehre ziehen, künftig seine Macht und List besser zu Rathe zu halten, um nicht wieder überwältigt oder entdeckt zu werden.

Es ist freilich auch möglich, dass er die Macht des Gesetzes als die entschieden grössere anerkennt, und es als thöricht einsieht, dieser Macht widerstehen zu wollen; dann kann eine Besserung im Vorsatze eintreten, wenn dieselbe sich auch zunächst nur auf die äussere Legalität des Verhaltens erstreckt. Die gesetzliche Strafe kann also das Gute haben, dass sie den aus herrischem Eigenwillen, aus trotziger Unbotmässigkeit zum Verbrecher Gewordenen von der Verkehrtheit seines eigenmächtigen Strebens überzeugt, dass sie den verkehrten Stolz der Selbstherrlichkeit, den hochmüthigen Trotz der Gesetzlosigkeit in ihm bricht und dem Gedanken die Bahn frei macht, dass es klüger sei, ein neues, dem übermächtigen Gesetz angepasstes Leben zu beginnen. Solche heilsame Wirksamkeit der Strafe mag zu Zeiten, wo das Gesetz noch auf schwachen Füssen stand, z. B. bei aufständischen Vasallen, Raubrittern und Räuberhauptleuten öfters stattgefunden haben; bei heutigen geordneten Zuständen, wo die Macht und die Wachsamkeit des Gesetzes ausser Zweifel steht, bedarf es solcher Belehrungen kaum noch.

Wer sich heute einem Conflict mit dem Gesetze aussetzt, thut es entweder aus Unbedachtsamkeit, oder aus verzweifelter Noth, oder aus Gleichgültigkeit gegen die Strafe. Nur auf die erste dieser drei Classen kann die Strafe eine bessernde Wirkung haben, vorausgesetzt dass der Mangel an Vorbedacht nicht aus besinnungraubender Leidenschaft, sondern aus gedankenlosem Leichtsinn, aus sträflicher Fahrlässigkeit der Ueberlegung entsprang. Dem Leichtsinnigen wird durch die Strafe eingeschärft, dass er im Wiederholungsfalle seine Gedanken besser zusammen nehmen und vor dem Handeln dessen Folgen sich vergegenwärtigen solle; die Leidenschaft hingegen, wenn sie, wie der Jähzorn, zu Rückfällen neigt, wird weit schwerer einer psychologischen Einwirkung der Strafe Raum geben. Die Verbrechen aus Uebereilung und Unbedachtsamkeit liefern aber auch nur einen sehr kleinen Bruchtheil der Sträflinge. Grösser ist schon die Zahl derer, welche, von bitterster Noth für sich oder die ihrigen bedrängt, sich verzweifelnd dem Verbrechen in die Arme werfen, wohl wissend, wie klein die Chance ist, dadurch mehr als einen kurzen Aufschub des Verderbens zu erwirken. Diese Verbrecher leiden die Strafe lediglich aus Consequenz ihrer gesetzlichen Androhung; der Versuch einer Besserung wäre bei ihnen überflüssig, sobald man sie der Noth entreissen könnte; er wäre bitterer Hohn, wenn man sie in ihrer verzweifelten Lage belässt oder in dieselbe zurückstösst. Aber auch die Quote der Verbrechen aus Noth ist geringfügig gegen die überwiegende Zahl der Verbrechen aus Gleichgültigkeit gegen die Strafe, bei denen also an eine Besserung schwer zu denken ist.

Hierher gehören alle in der Schule des Verbrechens Aufgewachsenen, im Zuchthaus als der hohen Schule des Verbrecherthums Ausgebildeten, insbesondere das starke Contingent der verschmitzten Schwachsinnigen, der erblich mit Verkommenheit oder Verderbtheit Behafteten, welche alle im Gefängniss nur die Ruhestation einer in ruhmreichen Intervallen sich bewegenden Verbrecherlaufbahn sehen. Im Gefängniss ist die vermeintlich constatirte Besserung theils Heuchelei, theils Selbsttäuschung der Sträflinge; die einen suchen durch ihr correctes Verhalten kleine Vortheile in der Lebensweise oder Abkürzung ihrer Strafzeit zu erlangen, die andern bilden sich wirklich in ihrem Mangel an Selbstkenntniss ein, dass sie das nächste Mal der Versuchung widerstehen werden, bis die Erfahrung sie dann später darüber belehrt, dass sie ihr doch erliegen, um so mehr als für den

entlassenen Sträfling ein ehrlicher Lebensunterhalt weit schwerer zu gewinnen ist, als für den noch Unbescholtenen. Je menschlicher die Gefängnisseinrichtungen, je erträglicher die Leiden werden, welche die Strafhaft mit sich bringt, desto gleichgültiger wird der Wechsel zwischen sorgloser Haft und sorgenvoller Freiheit, desto frecher werden die Verbrechen verübt im Bewusstsein dieser Gleichgültigkeit, desto weniger ist diese Strafe im Stande, auch nur hinsichtlich der äusseren Legalität eine Aenderung im Lebenswandel hervorzurufen. Die Rückfälligkeitsstatistik und die Acten der Vereine zum Schutz entlassener Sträflinge wissen beide davon zu erzählen, wie wenig die Strafe des Gesetzes den Zweck der Besserung erreicht.

Wäre die Besserung der alleinige, oder auch nur der Hauptzweck der Strafgesetzgebung, so könnte man sagen, dass keine menschliche Einrichtung so sehr wie diese ihren Zweck verfehle; in der That geht aber auch ihr Zweck nicht auf die Verbrecher und deren Besserung, sondern auf die Unbescholtenen und ihre Abhaltung vom Verbrechen. Dass die Strafe wo möglich nebenbei auch bessernd auf die Verbrecher wirken möge, ist ein gewiss sehr natürlicher Wunsch, der durch Aenderungen im Gefängnisswesen vielleicht in höherem Grade als jetzt zur Verwirklichung gebracht werden kann, der aber in der Hauptsache immer unerfüllt bleiben muss, weil die Verstärkung der Versuchung für die entlassenen Sträflinge im Vergleich zu den Unbescholtenen nicht zu vermeiden ist. Die Strafe ist und bleibt ein brutaler Akt der Selbstbehauptung der Gesellschaft gegen ihre Bedrohung durch den Eigenwillen, eine leider unvermeidliche und darum berechtigte Brutalität, von der man aber nur wünschen kann, dass sie mehr und mehr vermeidlich werden möge durch eine veränderte Organisation der Gesellschaft, welche die Versuchung zur Gesetzesverletzung abschwächt. Die wahre Förderung der Legalität durch die Strafgesetzgebung ist nicht in dem Vollzug der Strafe, sondern in ihrer Androhung zu suchen und der Vollzug ist nur eine traurige Nothwendigkeit, mit deren Unterlassung die Androhung ihre Motivationskraft verlieren würde. Die Existenz der Strafgesetze und die Wachsamkeit und Macht der sie handhabenden Behörden wirken allerdings sehr vortheilhaft auf den Zustand der Legalität und dadurch indirect auch auf Förderung der Moralität; aber von dem Strafvollzug als solchen, von dem Leiden, das die Strafe für den Betroffenen mit sich bringt,

kann man wohl nur in ausnahmsweisen Fällen einen heilsamen Einfluss behaupten.

Noch weniger günstig als bei den Strafen, die der Staat verhängt, möchte das Ergebniss der Untersuchung ausfallen in Betreff des heilsamen Einflusses der Strafen, welche die Gesellschaft verhängt. Alles was gegen den Werth der ersteren gilt, bleibt auch für die letzeren giltig, aber es kommen noch weitere Bedenken hinzu. Der Gesellschaft fehlt es zwar nicht an einer Satzung, aber diese ist als Sitte doch höchst schwankend und kann den Vergleich mit der Präcision der Staatsgesetze nicht entfernt aushalten. Weit schwerer fällt ins Gewicht, dass es der Gesellschaft an ordnungsmässigen Organen zur Feststellung des wirklichen Thatbestandes und zur Fällung des Urtheils, kurz an einem Gerichtshof und einer Gerichtsordnung gebricht, dass es in Folge dessen keine ordnungsmässige Vertheidigung für den Verklagten, keine Appellation für den Verurtheilten giebt. Die Gesellschaft urtheilt oft nach den gewagtesten Indicienbeweisen, meist nach Hörensagen und immer nach dem oberflächlichen Schein; das durch zufällige Umstände oder durch Verleumdung erregte Vorurtheil verblendet die Jury und der Mangel eines geordneten Verfahrens macht den unschuldig Verurtheilten wehrlos und hilflos. Nicht wer Recht hat, behält Recht vor der Gesellschaft, sondern wer den Schwächen des Richtercollegiums am geschicktesten zu schmeicheln weiss, wie ihrer Urtheilslosigkeit zu imponiren, oder sie durch geschickte Machinationen zu berücken versteht. Von keinem Gerichtshof gilt in gleichem Grade wie von dem der Gesellschaft das Wort: Die kleinen Diebe hängt man, vor den grossen zieht man den Hut; keiner nimmt bei der schablonenhaften Beurtheilung der äusserlichen Legalität so wenig Rücksicht wie dieser auf die Individualität des Falles, auf die psychologische Motivation, auf mildernde Umstände, kurz auf den tieferen Hintergrund der Moralität. Endlich wirkt die Strafe der gesellschaftlichen Vervehmung ganz ungleichmässig, je nachdem sie sich als reelle Einbusse durch Störung des Geschäfts oder Verkehrs, oder als bloss ideelle Einbusse in der Meinung und Schätzung Anderer darstellt, je nachdem sie im letzteren Falle eine Individualität betrifft, welche von der Meinung Anderer in höherem oder geringerem Grade abhängig ist. Keine Strafe trifft häufiger den Unschuldigen, keine ist ungerechter vertheilt, keine der sittlichen Bedeutung des Vergehens weniger angepasst, als die der Gesellschaft,

keine kann deshalb auch weniger als diese auf sittliche Besserung wirken.

Alle Einflüsse, welche direct nur auf Förderung der Legalität, nicht der Moralität hinwirken, haben das gemeinsam, dass sie ebensosehr zur Umgehung als zur Befolgung des Gesetzes reizen; bei keinem ist dies aber mehr der Fall als bei dem Urtheil der Gesellschaft, weil dieses nur dem äusseren Scheine nach gefällt wird. Wer den Schein zu wahren versteht, der kann ruhig dem Urtheil der Gesellschaft trotzen, und wenn er neben der Wahrung des äusseren Scheins das Verbotene zu geniessen versteht, so stellt ihn das in den Augen der Gesellschaft nicht tiefer, sondern gradezu höher. Der freigebige Schmeichler und Heuchler ist oben auf, wenn er auch noch so verruchten Lastern huldigt; die aus grossmüthiger Hingebung gefallene Unschuld aber wird von der Verachtung der Gesellschaft zertreten und zermalmt. Aus allen diesen Gründen ist der Werth der Sitte ein sehr viel geringerer als der des Gesetzes und sind die Leiden, welche die Gesellschaft auf Vergehen gegen die Sitte setzt, noch unendlich viel weniger dazu angethan, heilsam zu wirken, als die Strafen des Gesetzes.

Immerhin bleibt hier trotz aller Unproportionalität und häufigen Ungerechtigkeit der Strafe doch eine feste und zweifellose Beziehung zwischen Leid und Schuld (sei es wirklicher, sei es vermeintlicher Schuld), die bei anderen Leiden gänzlich fehlt, wenn sie für Strafen Gottes wegen vorhergehender Verfehlungen ausgegeben werden. Wenn wir so gesehen haben, dass schon diejenigen Leiden, bei denen der Charakter der Strafe ausser Zweifel steht, den Zweck der Besserung wenig oder gar nicht erfüllen, so darf uns dies wohl vorsichtig machen bei der Aufsuchung des bessernden Einflusses solcher Leiden, bei denen eine vorausverkündete Beziehung auf bestimmte Vergehen fehlt.

Es ist nicht zu bestreiten, dass, so lange als der Glaube an die Bedeutung der Leiden als göttlicher Strafen besteht, der thatsächliche Eintritt von Leiden durch die vermeintliche Bewährung der göttlichen Strafgerechtigkeit die „Furcht Gottes" erhöhen und so indirect die Legalität des Handelns in ähnlicher Weise befördern kann, wie der Vollzug gesetzlicher Strafen. Insofern die Furcht vor der nach einer Gesetzesverletzung zu erwartenden göttlichen Strafe eine ganz unbestimmte nach Maass und Art der Strafe ist, wirkt dieselbe ähnlich wie die Furcht vor drakonischen Gesetzen und vor schrankenloser

Richterwillkür; indem der Mensch nie weiss, welche und eine wie grosse Strafe für die kleinste Uebertretung oder grösste Missethat ihn von Gott ereilen wird, wird der Gewissenhafte und Glaubensstarke in beständiger Angst erhalten, ob er nicht schon unwissentlich dem göttlichen Zorn verfallen sei, während der Gewissenlose und Zweifelnde es mit grosser Sünde ebensowenig genau nimmt, wie mit kleiner Uebertretung, vielmehr die grobe Gesetzesverletzung wegen des grösseren Gewinnes vorzieht. Deshalb wirkt dieser Glaube quälend für den Guten, zu grösseren Verbrechen ermunternd für den Bösen, und wenn er wahr wäre, könnte man den moralischen Nutzen einer so nebelhaften und unbestimmten Strafgerechtigkeit Gottes ebensowenig hoch veranschlagen, als man Grund hat, sein Schwinden zu bedauern.

Macht die Theologie den Versuch, diesem Uebelstande dadurch abzuhelfen, dass sie eine Verschiedenheit der Strafe nach Maassgabe der Schuld behauptet, so zerstört sie damit unwillkürlich den Glauben an die Strafgerechtigkeit Gottes; denn dieser Glaube ist nur zu behaupten, wenn Art und Maass der Strafe völlig der richterlichen Willkür überlassen, also für den Menschen in undurchdringliches Dunkel gehüllt bleibt. Jeder Versuch, dieses Dunkel durch Aufstellung einer vernünftigen Proportionalität zwischen Schuld und Strafe zu lichten, tritt in so grellen Widerspruch mit der thatsächlichen Vertheilung der Leiden zwischen „Gerechten und Ungerechten", dass es unmöglich wird, die Leiden länger als göttliche Strafe anzusehen, und dieselben zu natürlichen Ereignissen herabsinken, wenn nicht das religiöse Gemüth es vorzieht, in das Dunkel des unerforschlichen göttlichen Rathschlusses zurückzuflüchten.

Hat sich einmal die Ueberzeugung Bahn gebrochen, dass auf Erden keine Proportionalität von Strafe und Schuld bestehe, so bietet sich als nächstliegender Ausweg der, den göttlichen Strafvollzug aus dem Diesseits in das Jenseits zu verlegen, um die allzuscharfe Collision mit den Thatsachen der Wirklichkeit zu vermeiden. Diese Verlegung lässt nominell die irdischen Leiden als anticipirte Strafen des Jenseits bestehen; in Wahrheit streift sie den irdischen Leiden den Charakter der Strafe gänzlich ab, da sonst die Collision zwischen grossem Leid und geringer Schuld ungelöst bleiben würde. Das heutige Volksbewusstsein duldet es wohl noch, wenn ein Prediger das Leid des Einzelnen als Folge seiner Schuld bezeichnet, aber es

lehnt sich schon dagegen auf, wenn er einen allgemeinen Nothstand (z. B. die Hungersnoth einer Provinz) auf die Verschuldung der Betroffenen zurückführen will. Dies lässt erkennen, dass der Glaube an die Strafbedeutung der irdischen Leiden thatsächlich im Weichen begriffen, und sein Aufhören nur eine Frage der Zeit ist. Der moderne Christ glaubt ebensowenig, dass Hiob's Leiden, der Meinung seiner falschen Freunde gemäss, die göttliche Strafe seiner Vergehen bilden, wie er glaubt, dass seine spätere Restitution in den Besitz neuer Weiber, Kinder und Heerden der göttliche Lohn seiner Standhaftigkeit ist.*) Wenn aber der Glaube an die Strafbedeutung der Leiden im Volksbewusstsein (gleichviel ob mit Recht oder Unrecht) schwindet, so hört jedenfalls der indirecte Nutzen auf, den der Strafvollzug durch Bewährung der (wenn auch unbestimmten) Erwartung von Strafe haben könnte, und es kann dann den Leiden, gleichviel ob Gott sie als Strafen verhängt habe oder nicht, nur insofern noch ein heilsamer Einfluss beigemessen werden, als sie unabhängig von ihrer etwaigen Bedeutung als Strafe einen solchen besitzen.

Hier bietet sich nun der anderweitige Begriff der Prüfung dar, welcher schon früh herangezogen worden ist, um die klaffenden Lücken der ersteren Theorie zu ergänzen. Der Herr, der Herz und Nieren prüfet, braucht dazu die Leiden als Prüfstein; er verhängt die Leiden als Prüfung über den Menschen, um sich zu vergewissern, ob der Mensch die Probe besteht, oder ob er ihr unterliegt. Die Gottesverächter und Gottesfeinde braucht Gott nicht zu prüfen, sondern gerade seine Getreuen stellt er auf die Probe der Drangsal, um das Maass ihrer Treue zu eruiren; gerade ihnen bereitet er die Versuchung des Abfalls von Gott, wenn sie in Folge unverdienter Leiden sich entwender ungerecht von ihm behandelt oder gar von ihm verlassen glauben. Es ist klar, dass dieser Begriff der göttlichen Prüfung in noch weit höherem Grade als der der göttlichen Strafe ein Rest aus einer höchst primitiven Periode des religiösen Bewusstseins ist und höch-

*) Diese Schlusswendung muthet uns an, wie das schlechte Verlegenheitsende eines tragisch angelegten Romans, und setzt einen Culturzustand voraus, in welchem Weiber und Kinder ebenso wie Rinder und Schafe nur nach der Stückzahl, nicht nach der Persönlichkeit geschätzt werden. Diese Schlusswendung ist gleichwohl typisch für das Verfahren optimistischer Theologen, welche von jeher den Menschen zugemuthet haben, einen äusseren Schadenersatz für ihr zertrümmertes Glück zugleich als innere Vergütung des erlittenen Leides gelten zu lassen.

stens mit den anthropopathischen Bestimmungen des göttlichen Zorns und der göttlichen Rache auf gleicher Stufe steht; denn dieser Begriff beruht auf den Voraussetzungen, erstens, dass die Gottestreue des Menschen lediglich auf dem ihm durch Gott zugewandten persönlichen Vortheilen beruhe und mit dem Wegfall dieser Vortheile oder ihrer Verkehrung ins Gegentheil sein Fundament verliere, zweitens, dass Gott des Experiments bedürfe, um die praktischen Lücken seiner Allwissenheit empirisch zu ergänzen, und drittens, dass eine unverdiente Misshandlung seiner Getreuen durch Gott zur Befriedigung seiner Neugier moralisch unanstössig sei. Ein Gott, der das Verlangen des Gehorsams und der Treue immer auf Lohnverheissung gründet, darf sich nicht wundern, wenn er zur Disposition gestellt wird, sobald seine Verheissungen unerfüllt bleiben, gerade wie der Fetisch vom Neger Prügel bekommt, wenn er den verlangten Regen nicht gemacht hat; der Begriff der Prüfung stellt den Anspruch an den Menschen, sich über diese eudämonistische Stufe des religiösen Bewusstseins zu erheben, während doch ihr wesentlicher Inhalt als Voraussetzung des Begriffes festgehalten wird, muthet ihm zu, sich von dem lohnvertheilenden Gott zu dem Gott zu erheben, der über Gute und Böse seine Sonne scheinen und über Gerechte und Ungerechte regnen lässt, während doch der Zwang zu dieser Erhebung durch einen diesem gesetzmässigen Gottesbegriff widersprechenden Eingriff in das Einzelschicksal herbeigeführt werden soll. Eine Prüfung hat keinen Sinn, wo Gottes Allwissenheit das schon umspannt, was durch das Experiment erst herausgebracht werden soll: den Zustand der sittlichen Gesinnung und sittlichen Kräfte des Menschen. Wollte aber Gott dennoch dem Menschen unverdiente Leiden auferlegen, bloss um seine apriorische Kenntniss von ihrem sittlichen Werth in der Prüfung sich empirisch bewähren zu sehen, so würde der also misshandelte Mensch darin mit vollem Recht eine brutale Lieblosigkeit sehen, welche auch für ihn die fernere Möglichkeit eines Liebesverhältnisses zu Gott abschneidet, gerade wie die Halm'sche Griseldis ihrem brutalen Eheherrn die Treue kündigt, nachdem sie erkannt hat, dass alle die glorreich bestandenen Prüfungen ihr nur zum Zweck der Prüfung auferlegt waren.

Der theologische Begriff der Prüfung gewinnt nur dann einen haltbaren Sinn, wenn das „auf die Probe Stellen“ gänzlich aus ihm ausgeschieden wird, und er in den andern Begriff der Erprobung um-

gewandelt wird. Unter dem Erproben der sittlichen Kräfte ist zu verstehen die Bethätigung der sittlichen Anlagen, durch welche der Mensch sich seiner Kräfte und des Maasses seiner Leistungsfähigkeit vergewissert und zugleich dieselben durch Uebung stärkt. Wenn die Prüfung ein Ergebniss für Gott liefern soll, so soll die Erprobung ein solches nur für den Menschen hervorbringen: nämlich gleichzeitig die Entfaltung seiner sittlichen Anlagen und das Selbstvertrauen in die erprobte sittliche Kraft. Soll die bewusstlose Unschuld zur selbstbewussten Tugend heranreifen, so muss sie unweigerlich durch den Kampf zwischen Versuchung und Pflichtgefühl hindurchgehen; nicht jede Versuchung braucht ein Leid zu sein, aber viele werden sich in Gestalt von Leiden darstellen müssen, und jedenfalls ist der Kampf selbst, der Zwiespalt der Begehrungen im eigenen Herzen leidvoll genug. Ferner ist es unvermeidlich, dass in vielen Fällen die sittliche Kraft sich der Versuchung nicht gewachsen zeigt, dass sie ihr erliegt und in das Leid des Bösen eintritt, sei es nun, dass der Mensch im Conflict mit der sittlichen Weltordnung sich verzehrt oder bis an sein natürliches Ende verharrt, sei es, dass er in neuen und schwereren Kämpfen das Böse überwindet und sich wieder zur Harmonie mit der sittlichen Weltordnung emporläutert (oder religiös ausgedrückt: die Versöhnung mit Gott und seinem heiligen Willen wiederfindet).

---

4. Die ethische Bedeutung des Leides.

Es giebt kein Leid, das nicht in diesem Sinne segensreich werden könnte, wenn der Mensch es als ein ihm zur ethischen Bearbeitung gegebenes Material erfasst; dieser Satz ist ebenso wahr, wie der andere, dass das Leid als solches nur in seltenen Ausnahmefällen einen ethisirenden Einfluss auf seinen Träger üben wird, wenn derselbe es nicht activ als ein ihm zur Ethisirung gegebenes Naturproduct ergreift. Nicht in dem Leid als solchen wohnt die ethisirende Kraft, sondern in dem sittlichen Bewusstsein des Menschen; aber das Leid ist eine der vorzüglichsten Gelegenheiten zur realen Entfaltung, zur Stärkung, Läuterung und Veredelung der sittlichen Kraft, so wie zur Vertiefung des sittlichen Bewusstseins.

Zunächst ist das Leid der Anlass zur Uebung und Bewährung der Selbstverläugnung, d. h. der Verläugnung der Selbstsucht, worin

das (an und für sich freilich noch nicht positive) Fundament aller echten Sittlichkeit zu sehen ist. Die meisten Menschen mit sittlichem Streben wissen, dass Selbstverläugnung die erste Forderung der Moral ist und haben auch wohl den guten Willen, ihre Selbstsucht zu überwinden, vielleicht gar den guten Glauben, es zu thun; der Eintritt des Leides aber belehrt sie durch die in ihnen unwillkürlich sich dagegen erhebende Reaction des Gemüths. dass sie bisher in weit höherem Grade oder weit ausschliesslicher, als sie meinten, dem Naturtriebe, ihre Glückseligkeit anzustreben, nachgegeben haben und dass ihnen noch viel, sehr viel zu thun übrig bleibt, um dem Ideal des eignen sittlichen Bewusstseins auch nur annähernd zu entsprechen. Was sie bisher mit Eifer und Wichtigkeit behandelt, die kleinen und kleinlichen Bestrebungen ihrer Selbstsucht, Eigenliebe, Vergnügungssucht und Laune, das wird durch den Eintritt eines ergreifenden Leides auf einmal in völlig veränderte Beleuchtung gerückt und erscheint nun dem beschränkten Blick in der ganzen Nichtigkeit werthlosen Plunders; das so lange von oberflächlichen Interessen beherrschte Gemüth, welches in der Wichtigkeit, mit der seines Gleichen diese Dinge behandelte, die beste Entschuldigung gefunden hatte, mit dem Strome des weltlichen Treibens zu schwimmen und sich die Kritik des wahren Werths dieses Treibens fern zu halten, geht erschüttert in sich, greift in die Tiefe des eigenen Busens und findet nunmehr in den Idealen seines sittlichen Bewusstseins den wahren Maassstab, um die versäumte Kritik gründlich nachzuholen. Die Freuden, welche es aus den jeweiligen Befriedigungen solcher oberflächlicher und eitler Bestrebungen geschöpft hatte, verlieren ihren Reiz, nachdem der Abgrund des Lebens sich einmal vor den Füssen geöffnet, aber auch die Misserfolge der Eitelkeit und Vergnügungssucht bleiben dem von solchen Bestrebungen sich Abwendenden erspart, so dass er selbst in eudämonologischer Hinsicht bei dieser Anwendung doch mehr gewinnt als verliert.

Wie das Leid das Nichtige in seiner Nichtigkeit, das Unwichtige in seiner Unwichtigkeit und das beiden gewidmete Streben in seinem Unwerth enthüllt, so eröffnet es auf der andern Seite den Blick für den Werth des Bedrohten oder schon Verlorenen, der aus Gewohnheit und aus Einwiegung in eine falsche Sicherheit des Besitzes unterschätzt oder verkannt war und macht zugleich klar, wie viel mehr man für die Sicherung und Pflege des Bedrohten und Verlorenen

hätte thun können, wenn man sich nicht in fahrlässiger Gleichgiltigkeit hätte gehen lassen und nicht von nichtigen oder relativ unwichtigen Interessen zu sehr präoccupirt gewesen wäre. Nun eröffnet das Leid auch die Einsicht, dass dieser fahrlässige Mangel an Sorgfalt für das wahrhaft Werthvolle zugleich eine Pflichtversäumniss einschloss, deren Vorwurf man im Glücke mit der Entrüstung des guten Gewissens zurückgewiessen haben würde; nun erwacht der Eifer, durch verdoppelte Sorgsamkeit den versäumten Pflichten besser gerecht zu werden, das Bedrohte zu retten, oder wenn das nicht mehr möglich ist, wenigstens das noch Verbliebene thunlichst zu sichern. So entsteht durch das Leid nicht bloss in negativer Hinsicht Selbstverläugnung und Zurücksetzung der eignen Neigungen, Launen und Liebhabereien, sondern zugleich auch positiv eine ernstere Auffassung und Wahrnehmung der Lebenspflichten.

Ist das Leid ein solches, welches im Kreise der Familie liegt, so ist das Endergebniss eine willigere Unterordnung des Strebens nach eigner Glückseligkeit unter die Ansprüche der Familienpflichten; ist es eine öffentliche Calamität (z. B. ein Brand oder eine Ueberschwemmung in der Gemeinde, eine Hungersnoth oder Seuche in der Provinz, ein Kriegsunglück im Lande), so resultirt aus dem Leid eine willigere Unterordnung der Selbstsucht des Einzelnen unter die Interessen der Gemeinde, der Provinz, des Vaterlandes. Wie ein Familienunglück den Familiensinn, so stärkt ein öffentliches Unglück den Gemeinsinn und Patriotismus; wie ersteres die Familienmitglieder zu ernsterer und tieferer Lebensanschauung führt, so letzteres die Völker zur Sammlung und sittlichen Erneuerung. Wie ersteres das festeste Band um die Familienmitglieder schlingt, so letzteres um die Gemeindegenossen und Landsleute; das Leid ist die wahre Schule der Liebe und des Nationalgefühls. Im Glücke neigt der Mensch allzusehr dazu, seinem instinctiven Triebe nach eigner Glückseligkeit nachzugehen und ihn höchstens Anstands halber mit einem moralischen Mäntelchen zu bekleiden; im Glück wandelt jeder seinen eigenen egoistischen Weg und benutzt den andern nur als Sprosse seiner Glücksleiter, als Handlanger seines Vergnügens, als Werkzeug seines Genusses. Erst das Unglück schliesst wahrhaft Herz an Herz, erst das Leid weckt das Mitleid, erst die Bedürftigkeit des Leidenden lehrt ihn die Wohlthat uneigennütziger Hingebung verstehen und erschliesst das Gefühl der Solidarität, den uneigennützigen Wunsch,

das Empfangene dem Geber oder einem andern Bedürftigen zu erwidern. Nichts ist ein festerer Kitt für zwei Menschen oder für ein Volk, als gemeinsam durchlebtes Leid und die Erinnerung an die durch dasselbe hervorgerufene wahrhaft uneigennützige gegenseitige Hingebung.

Kann der Mensch dem Menschen sein Leid nicht mehr abnehmen, so kann er es ihm doch noch lindern; kann er es ihm nicht mehr lindern, so kann er es ihm doch tragen helfen, indem er ihm seine Theilnahme bezeigt, und selbst das hat schon hohen und grossen Werth und schlingt ein engeres Band um die Herzen. Kann der Mensch sich soweit innerlich frei machen vom Leid, dass er seine Leistungsfähigkeit ungeschmälert hält und seinen Lebenspflichten fortdauernd genügt, so liegt darin ein grosser Gewinn im Vergleich zu einer Hingabe an den Schmerz, die zu allem untüchtig und unfähig macht. Ist das Leid zu mächtig, um es durch blosse Willenskraft hinreichend zu überwinden, lähmt es durch seine Beschaffenheit selbst die menschliche Leistungsfähigkeit, wie z. B. Krankheit es thut, dann ist es Sache des Menschen, sich in der Ertragung dieses grösseren Leides stark und geduldig zu machen, um künftig kleinere um so besser ertragen zu können, dann kommt also die zeitweilige Verminderung seiner sittlichen Leistungsfähigkeit einer dauernden Erhöhung derselben für die Zukunft zu Gute. Droht aber gar das Leid, die Lebenskraft gänzlich aufzureiben, so dass von einem Gewinn für die Zukunft des Leidenden nicht mehr die Rede sein kann, so ist die von demselben in Ertragung des Leides aufgewendete sittliche Energie darum doch nicht vergeudet, sondern kann tausendfältige Frucht tragen durch das Beispiel eines sittlich geadelten Martyriums, indem es die engere und weitere Umgebung eines solchen Dulders zur Nacheiferung reizt, zur Geduld und Standhaftigkeit in ihrem leichteren Leide ermahnt und überhaupt zur sittlichen Einkehr und Vertiefung auffordert. Die Macht des Beispiels ist unter allen Mächten im Bereich der Sittlichkeit die grösste; diese Macht des Beispiels tritt überall als sittliches Motiv hinzu, wo noch das Motiv der sittlichen Selbstförderung durch Bewältigung des Leides wirksam sein kann; sie wird zum alleinigen, aber um so wirksameren Motiv, wo jenes andere Motiv der sittlichen Selbstförderung die Grenze seiner Wirksamkeit erreicht hat. So giebt es denn kein Leid, sei es klein oder gross, leicht oder schwer, vorübergehend oder dauernd, lähmend oder

tödtlich, aus dem nicht eine Quelle des reichsten Segens abzuleiten ist, wenn die sittliche Gesinnung es richtig anfängt.

Im Lichte des sittlichen Bewusstseins gewinnt nun auch die Reaction auf das Leid, wie sie auf früheren Stufen besprochen wurde, ein verändertes Ansehen. Wenn der Mensch seine Kräfte und seine Intelligenz anstrengt, um dem Leid thunlichst vorzubeugen, oder wenn er die unnützen Nachempfindungen, Vorempfindungen und Nebenempfindungen des Leides in sich auszurotten sucht, so thut er beides nur um sich selbst das Leid zu ersparen oder doch zu verringern, also aus einem berechtigten Egoismus. Wenn aber erst das Leid ihn zu einer sittlichen Weltanschauung emporgeläutert hat, so sucht er nicht mehr bloss sein Leid, sondern auch fremdes zu lindern und vorbeugend abzuwehren, so erkennt er, dass die Steigerung seiner Kräfte, Geschicklichkeit und Intelligenz im Kampfe gegen das Leid nicht mehr bloss im Dienste der Selbstsucht geschieht, sondern zugleich die Erfüllung seiner ethischen Bestimmung fördert, so begreift er, dass das gleichmüthige und geduldige Ertragen des Leides und die Wahrung der inneren Ruhe und Heiterkeit der Seele in den äusseren Stürmen des Lebens nicht mehr bloss eine Forderung klug berechnender Selbstsucht, sondern zugleich eine Forderung wahrer Sittlichkeit bildet, indem solches Verhalten am geeignetsten ist, die sittliche Leistungsfähigkeit auf möglichster Höhe zu halten und nicht durch das Leid lähmen und deprimiren zu lassen.

So werden die positiven Errungenschaften des Menschengeistes nicht etwa in der sittlichen Weltanschauung unbeachtet bei Seite gelassen, sondern conservirt, zugleich aber in eine höhere Sphäre erhoben, indem das, was auf niederer Stufe nur unter dem Gesichtspunkt der Klugheitsmoral geschah, nunmehr unter dem Gesichtspunkt uneigennütziger sittlicher Gesinnung erstrebt wird. So wird einerseits der gesammte technische und intellectuelle Culturprocess der Menschheit, der unter der Geissel der Noth und der unbefriedigten Bedürfnisse seinen Ursprung und seinen mehr und mehr beschleunigten Fortgang nimmt und andrerseits das Ringen des Gemüths gegen das unaufhebbare Leid als ein äusserer und innerer Process von wesentlich ethischem, wenn auch anfänglich noch nicht bewusst-sittlichem Charakter begriffen, der von dem Augenblick dieser Erkenntniss an nothwendig nach bewusst-sittlichen Normen fortgeführt werden muss. Beides stellt das Ringen der Menschheit dar, sich frei zu machen vom Leide,

um sich dadurch stark zu machen für die Erfüllung der höchsten ethischen Aufgaben; der technische und intellectuelle Culturprocess strebt diese Befreiung mit äusseren Mitteln an, indem er das Leid nicht an den Menschen herankommen zu lassen bemüht ist, der Gemüthsprocess strebt die Befreiung auf innerliche Weise an, indem er den wahren Menschen auch dann noch als frei, d. h. unbedrückt und ungeschwächt vom Leide zu erhalten sucht, wenn er nicht umhin kann, es zu tragen.

So lange der Mensch nur aus Selbstsucht den Kampf gegen das Leid aufnimmt, hat er nicht den geringsten Grund, ein anderes Leid zu berücksichtigen, als welches ihn selbst bedroht; wenn er auch andern Menschen Leid abzuwehren sucht, so kann er dies, falls er nicht unbewusst nach Instincten, welche über die Selbstsucht hinausgreifen, handelt, vernünftiger Weise nur insoweit thun, als er auf Vergeltung und Entlohnung zu hoffen berechtigt ist. Diese Hoffnung ist aber höchst trügerisch, denn Undank ist der Welt Lohn, und deshalb ist für den Standpunkt der Klugheitsmoral der einzig vernünftige Grundsatz: Jeder für sich und Gott für uns alle. Anders wenn der Kampf gegen das Leid als sittliche Pflicht begriffen ist, denn dann kommt die Frage: ob für mich ein Nutzen bei dieser meiner Thätigkeit herauskommen werde, gar nicht mehr in Betracht, vielmehr ist der Kampf gegen das Leid objectiver, uneigennütziger Zweck und die Person, welche den eudämonologischen Vortheil davon hat, ganz gleichgiltig. Dass der Kampf der solidarisch verbündeten Menschheit gegen das Menschheitsleid eine viel wirkungsvollere Operationsbasis besitzt als die Summe aller Einzelkämpfe gegen alles Einzelleid, das bedarf wohl keiner Ausführung; es bleibt ein weites Feld zum Siege unter dieser Fahne, eine grosse Menge von Ursachen des Leides sind durch solche ethische Solidarität der Bekämpfung wirklich noch zu beseitigen, wenn auch ein andrer grosser Theil für immer unaufhebbar bleibt.

Diese letztere Einsicht könnte lähmend auf den ganzen Kampf wirken, wenn derselbe nur aus dem Streben nach Glückseligkeit, sei es der des Einzelnen, sei es derjenigen der Gesammtheit, entspränge; denn was hilft es, beliebig viele Ursachen des Leides zu beseitigen, wenn deren immer noch genug übrig bleiben, das Leben zu verleiden? Dies ist der geheime Grund, warum alle philosophischen Standpunkte, die kein anderes Moralprincip als ein eudämonistisches oder Glück-

seligkeits-Princip besitzen (sei es nun ein individual-eudämonistisches, oder ein social-eudämonistisches, oder eine unklare Mischung aus beiden), nothwendig die Anerkennung des Pessimismus scheuen müssen, so lange ihr Instinct noch zu gesund ist, um sich von Quietismus gefangen nehmen zu lassen. Aber dieses Bedenken fällt weg, sobald das evolutionistische Moralprincip als das höhere gegenüber dem social-eudämonistischen erkannt ist, denn dann gilt es als sittliche Pflicht, den Entwickelungsprocess der Menschheit subjectiv und objectiv, individuell und social zu fördern, ganz unbekümmert darum, ob diese Fortschritte in der Entwickelung die Glückseligkeit der Einzelnen wie der Gesammtheit vermehren oder vermindern.

Wird der Kampf gegen das Leid nur aus der Hoffnung auf seine endliche Ueberwindung und auf die schliessliche Erringung einer positiven Glückseligkeit (für die grösstmögliche Zahl von Individuen) geführt, dann muss er freilich gelähmt werden und in Quietismus versinken, wenn diese Aussicht vom Pessimismus als Illusion erwiesen wird; wird aber der Kampf gegen das Leid aus sittlichen Motiven geführt, weil dieser Kampf als die eigentliche Schule der Sittlichkeit nach allen Richtungen für den Einzelnen wie für die Menschheit erkannt ist, dann kommt es am Ende nicht mehr darauf an, ob der Menschheit für jede überwundene Form des Leides zehn neue Formen desselben erwachsen, wenn nur der sittliche Zweck des Kampfes dabei erreicht ist: der technische, intellectuelle und moralische Fortschritt in der Entwickelung der Gattung. Im Gegentheil, die Perspective auf einen künftigen Zeitabschnitt im Menschheitsleben, wo das Leid überwunden und die positive Glückseligkeit errungen ist, wäre zugleich die Aussicht auf einen endlichen Verfall der sittlichen Kräfte durch Aufhören ihrer Bethätigung, und auf einen schliesslichen Ersatz der ächten Moral durch eudämonistische Pseudomoral. Soll die Sittlichkeit bis an's Ende des Menschheitslebens in Kraft bleiben, so muss auch der Kampf gegen das Leid in Kraft bleiben, so muss auch das Leid (abgesehen von seinen besonderen Gestalten) unüberwindlich, so darf positive Glückseligkeit dem Menschen niemals erreichbar sein. Soll aber positive Glückseligkeit keinem Menschen erreichbar sein, so darf in keinem Individualleben die Totalbilance aller erlebten Lust und Unlust positiv, d. h. zu Gunsten überwiegender Lust ausfallen,

so muss mit andern Worten alle Lustbilance negativ sein, in allem Leben die Unlust überwiegen, d. h. für alle Menschen der Gegenwart und Zukunft der Pessimismus eine Wahrheit sein.

---

5. Die providentielle Bedeutung des Leides.

Die Unentbehrlichkeit des Leides für die Menschheit, wenn dieselbe ihre ethische Bestimmung erfüllen soll, führt uns nun von der bloss ethischen Auffassung des Leides zu der providentiellen als zur letzten und höchsten Betrachtungsweise desselben. Nicht die praktische Stellungnahme zum Leid wird eine andere als sie aus der ethischen Bedeutung des Leides sich ergiebt, aber die metaphysische Begründung dieser ethischen Bedeutung des Leides giebt derselben einen vertieften Hintergrund, eine speculative Gedankengrundlage, die in ihrer Rückwirkung auf das Gemüth zugleich als religiöse Vertiefung erscheint. In theologischer Redeweise könnte man sagen: Nachdem Gott die Welt geschaffen und es ihm darauf ankam, die vernünftigen Geschöpfe einer sittlichen Entwickelung entgegen zu führen, hätte er zu diesem Zweck das Leid erfinden müssen, wenn es sich nicht schon als natürliche Consequenz der Weltschöpfung von selbst dargeboten hätte, — hätte er ferner dafür Sorge tragen müssen, dass in der Welt das Leid stets im Uebergewicht über Glück und Behagen vorhanden sei, wenn nicht auch diese pessimistische Forderung schon von selbst durch die Beschaffenheit der psychischen Elemente der Schöpfung miterfüllt gewesen wäre. Philosophisch gesprochen bedeutet dies: das Leid, und zwar nicht das vereinzelte, zur blossen Dämpfung und Mässigung positiver Glückseligkeit bestimmte, sondern das allüberall im Uebergewicht befindliche Leid ist eine teleologische *conditio sine qua non* für den Entwickelungsgang der Menschheit, ohne welche sie ihre ethische Bestimmung nicht erfüllen könnte.

Das ächte, d. h. das über den Eudämonismus zur uneigennützigen Selbstverleugnung und Hingebung hinausgewachsene religiös-sittliche Bewusstsein erblickt in dem Leid und seiner Allgemeinheit und gesetzmässigen Nothwendigkeit nicht mehr eine feindliche Erscheinung, nicht mehr bloss eine traurige Naturnothwendigkeit, sondern zugleich eine providentielle Einrichtung, ein teleologisch unentbehrliches Glied im Weltplan; es ordnet sich dem Leide nicht mehr bloss unter wie dem übermächtigen Zwang eines bösen Feindes, sondern wie der Vertrauen

erweckenden Vorkehrung einer allweisen Vorsehung, es sucht sich weder epikureisch über das Leid hinwegzutäuschen, noch in stoischer Ueberspanntheit seine schmerzvolle Realität zu leugnen, sondern drückt es an's Herz, indem es mit ihm ringt. Mit andern Worten: der Pessimismus, der dem einen als Hirnverbranntheit, dem andern als Gotteslästerung erscheint, ist für das ächte religiös-sittliche Bewusstsein eine selbstverständliche Voraussetzung seiner selbst; denn es weiss, dass es sich in seiner uneigennützigen Reinheit und idealistischen Hoheit nur so lange zu behaupten vermag, als diese Voraussetzung von der Allgemeinheit und Nothwendigkeit des überwiegenden Leides ihm als gottgegründete Wahrheit gilt, dass es aber auf eine niedrigere, eudämonistische Stufe zurücksinken müsste, sobald die Illusion der Erreichbarkeit der Glückseligkeit (sei es im Diesseits oder Jenseits) wieder in seinen Augen Kraft gewönne.

Der Pessimismus und das ächte religiös-sittliche Bewusstsein sind Correlate, die sich gegenseitig als Ergänzung fordern; wie wir soeben sahen, dass das ächte religiös-sittliche Bewusstsein die Wahrheit des Pessimismus als nothwendige Voraussetzung seiner selbst postulirt, sobald es sich selbst nur recht versteht, ebenso fordert der Pessimismus, sobald er seine unwahren und einseitigen Entwickelungsstufen überwunden und sich zum wahren, die teleologische Entwickelungslehre einschliessenden Pessimismus emporgeläutert hat, die Erhebung des religiös-sittlichen Bewusstseins von seinen eudämonistischen Vorstufen zu der Höhe einer schlechthin uneigennützigen Hingebung an den Process des Absoluten (oder den Willen Gottes). Es ist daher gleichgiltig, ob man die hier charakterisirte Stellungnahme zum Leid eine solche aus dem Gesichtspunkt des ächten religiös-sittlichen Bewusstseins nennt, oder ob man sie eine solche aus dem Gesichtspunkt des Pessimismus nennt. Wie man sagen kann, dass die Betrachtung des Leides im Lichte des ächten religiös-sittlichen Bewusstseins eine gegen alle früheren wesentlich veränderte Auffassung ergiebt, ebenso gut kann man auch sagen, dass die Betrachtung des Leides im Lichte des wahren Pessimismus diesen höheren Standpunkt gewinnen lasse. Letztere Seite der Betrachtung kann ich hier um so eher übergehen, als dieselbe schon von A. Taubert hinlänglich erörtert worden ist; *)

*) „Der Pessimismus und seine Gegner“ (Berlin, Carl Duncker, 1875) Cap. XI: „Der Pessimismus und das Leben“ S. 123—146.

das Ergebniss ist, dass der theoretische Pessimismus die günstigste unter allen möglichen Weltanschauungen ist, um dem Individuum die theoretisch rathsame Stellungnahme zum realen Leid auch praktisch zu ermöglichen, oder mit andern Worten, dass von allen Menschen der (theoretische, nicht etwa Stimmungs-) Pessimist am besten und leichtesten mit dem Leid des Lebens fertig wird und am feinsten die höhere Lust des Lebens zu geniessen vermag, also auch am ehesten sich Gleichmuth und innere Heiterkeit zu erringen und zu bewahren vermag. Das ächte religiös-sittliche Bewusstsein und sein Postulat, der Pessimismus, gewähren dem Menschen denjenigen praktischen und theoretischen Halt, welcher das sittlich geführte Leben zugleich thunlichst in seinem relativen Glückseligkeitsniveau emporhebt, wenngleich dieses Niveau immer auf der negativen Seite des Nullpunktes bleiben muss; mit andern Worten: die ethisch und teleologisch wirkungsvollste Stellungnahme zum Leid ist nebenbei zugleich die relativ ergebnissreichste auch in eudämonologischer Hinsicht.

Es bedarf wohl keines besonderen Hinweises mehr, dass die teleologische Nothwendigkeit auf dieser Stufe des religiös-sittlichen Bewusstseins nicht mehr als concrete Bestimmung jedes besonderen Falles durch göttliche Willkür, sondern nur noch als teleologische Wirksamkeit der natürlichen (materiellen und psychischen) Gesetze gedacht werden kann, dass also dieser Standpunkt ebensowohl wie der rationalistische die Naturnothwendigkeit anerkennt, aber in und mit dieser gesetzmässigen Bestimmtheit zugleich eine teleologische Nothwendigkeit erkennt, die sich dem Menschen als religiös-ethische Bedeutung offenbart. Das religiös-sittliche Bewusstsein hat nur das Interesse, die providentielle oder teleologische Bedeutung des Leids (so wie überhaupt alles Geschehens) festzuhalten, aber keineswegs irgend ein directes Interesse daran, seine Naturnothwendigkeit, oder die natürliche gesetzmässige Vermittelung seines teleologischen Werths, zu leugnen; der Rationalismus hingegen hat nur das Interesse, die gesetzmässige Naturnothwendigkeit des Leids zu behaupten, aber keines, seine teleologische oder ethische Bedeutung zu verneinen. Der Schein eines Widerspruchs beider Seiten ist nur durch unwillkürliche Grenzüberschreitungen entstanden. Zuerst hatte das religiöse Bewusstsein in naiv-anthropopathischer Weise die teleologische Bedeutung nicht anders als durch göttliche Willkür hineinzulegen gewusst; die rationalistische Kritik hatte dann das anscheinend untrennbar

Verbundene auch ungetrennt gelassen und mit der göttlichen Willkür auch unbesehens die teleologische Bedeutung über Bord geworfen; darauf endlich hatte dann das religiös-sittliche Bewusstsein sich gewöhnt, den Rationalismus als seinen geschworenen Feind anzusehen und zu bekämpfen. In Wahrheit bekämpft aber der Rationalismus nur ein willkürliches Eingreifen der göttlichen Vorsehung in den gesetzmässig geregelten Weltlauf, und sobald das religiös-sittliche Bewusstsein sich damit vertraut macht, die teleologische Bedeutung nicht ausser der natürlichen Gesetzmässigkeit, sondern in ihren Ergebnissen selbst zu suchen, entzieht es der rationalistischen Kritik jeden Angriffspunkt, ohne sich selbst und seinen Bedürfnissen das geringste zu vergeben.

Nur so lange der Mensch noch Optimist und Egoist ist, verlangt er, dass Gott sich für ihn speciell bemühen solle, um seine Hoffnungen und Wünsche zu verwirklichen; sobald er Pessimist geworden ist, weiss er, dass jedes Leid gut ist als Material seiner sittlichen Bethätigung, dass es ihm jederzeit an solchem Material nicht fehlen wird, und dass Gott sich deshalb nicht zu bemühen braucht, um für ihn ein besonderes Leid zurecht zu machen. So lange das Leid als Strafe für begangene Sünden oder als Prüfung im ursprünglichen Wortsinn aufgefasst wurde, konnte der Fromme wohl wähnen, dass Gott die Strafe seiner Schuld oder die Prüfung seiner Schwachheit anpassen werde; aber wo das Leid nur noch als Stoff und Antrieb zur Ethisirung gilt, hat eine solche Erwartung keinen genügenden Grund mehr. Bestände sie doch noch, so braucht man zu ihrer Widerlegung nicht erst das schwere Geschütz der rationalistischen Beweisführung herbeizuholen, da ein Blick auf die erfahrungsmässig gegebene Vertheilung und Grösse des Leides zu der Erkenntniss genügt, dass in den meisten Specialfällen die Annahme einer besonderen göttlichen Schickung mit der göttlichen Weisheit nicht vereinbar sein würde.

---

6. Die skeptische Bedeutung des Leides.

Um diess zu constatiren, braucht man nur mit ein wenig unbefangenem Blick ins Leben hineinzuschauen. Schon die Geburt des Menschen ist mit Leiden für ihn selbst und seine Mutter verknüpft,

welche die Bibel nur als Erbstrafe für Adams und Evas Ursünde zu erklären weiss. Alle Leiden, welche das frühere Kindesalter betreffen, sind für die sittliche Entwickelung der Betroffenen werthlos, weil ihnen die Reife des sittlichen Bewusstseins fehlt, welche aus dem Leide Nutzen zu ziehen verstände. Das Gleiche gilt für die Leiden eines kindischen Greisenalters, oder für Leiden, welche noch längere Zeit fortdauern, nachdem sie selbst die Macht des Geistes über sich zerstört haben (z. B. Apoplexien, Entzündungen, Degenerationen im Gehirn und Rückenmark, die Irrsinn, Schwachsinn, körperliche und geistige Lähmung zur Folge haben). Alle solche für den Betroffenen werthlose Leiden können zwar der Umgebung Gelegenheit zu sittlicher Bethätigung geben, aber sie zerstören so oft das mühsam errichtete Gebäude des Familienwohlstands, bringen so tiefes Elend hervor und wirken dadurch so lähmend auf die Schaffensfreudigkeit der Umgebung, dass sie die sittliche Leistungsfähigkeit derselben weit mehr beeinträchtigen, als sie dieselbe durch Gelegenheit zur Entfaltung des Martyriums befördern. Nur zu häufig ist das Martyrium ebenso vergeblich für den, der es duldet, wie für Andere; das Leid hat oft seinen schärfsten Stachel gerade darin, dass es heimlich und vor aller Augen verborgen getragen, ja sogar vor den Menschen abgeleugnet werden muss, oder wenn das nicht, so doch wenigstens, dass keiner aus der Umgebung die heldenhafte Geduld des Leidenden zu würdigen, also auch nicht aus ihrem Beispiel sittliche Förderung zu schöpfen weiss. Gradezu gefährlich für die sittlichen Instincte ist das unverschuldete und unaufhebbare Leid, das man nicht an sich selbst, sondern an seinen Lieben erduldet; hier ist es weit schwerer als bei eigenem Leid, sich der Gemüthsverbitterung zu erwehren, und verliert man nach langen Leiden ein Wesen, an das man sein ganzes Herz gehängt hatte, so verfällt dieses Herz leicht in eine Gefühlserstarrung, in ein scheues Grauen vor der Knüpfung neuer Liebesbande, welche die nämliche isolirende, auf das eigne Ich concentrirende Wirkung hat, wie der Egoismus.

Corrumpirend und depravirend wirkt die gemeine materielle Noth; sie zwingt zu einer Anspannung der Arbeitskraft über das für Geist und Körper dienliche Maass, und lähmt dadurch die Elasticität und Energie des Geistes sowohl in allen andern Beziehungen als auch in sittlicher Hinsicht. Die gemeine Noth macht stumpfsinnig, weil nur der Stumpfsinn auf die Dauer sie zu ertragen vermag; sie macht

leichtsinnig, weil das Schlimmste täglich ertragen und etwas Schlimmeres nicht mehr gefürchtet wird; sie schraubt also durch eine Art von instinctiver Accommodation den Menschen um so mehr auf das psychische Niveau des Thieres zurück, je grösser sie ist. Die gemeine Noth macht aber auch gemein in der Gesinnung, sie treibt Schaam und Scheu aus, wenn es gilt, die dringendsten Bedürfnisse zu befriedigen, wie denn schon im Homer die schamlose Gier der Bettler mit derjenigen der Hunde verglichen wird. Der Stolz des auf sich selber stehenden Mannes, der alles verschmäht, was er nicht sich verdankt, wird durch die Noth gebrochen; sie macht dem Schielen nach zugeworfenen Bissen Platz, und macht den Menschen dazu geneigt, die durch Arbeit vergeblich versuchte Befriedigung seiner Bedürfnisse durch unlautere Mittel anzustreben. Die Noth erhöht die Motivationskraft jeder Versuchung um so mehr, je dringlicher sie ist; schon bei gleicher sittlicher Kraft müsste also der in Noth Befindliche der objectiv gleichen Versuchung leichter erliegen, um wie viel mehr, da die andauernde Noth die sittliche Kraft untergräbt und lähmt. Alle die kleinen Praktiken und Kniffe, durch welche ein Mensch den andern zu übervortheilen sucht, alle Schmutzigkeit der Gesinnung, von welcher der im Wohlstand Geborene sich kaum einen Begriff machen kann, wird durch die Noth systematisch grossgezogen, nicht nur durch die Noth der untersten Stufe der Armuth, sondern auch durch die Noth, das gewohnte höhere Niveau der Lebensführung nicht behaupten zu können und Schritt vor Schritt auf die gewohnte Befriedigung von Bedürfnissen verzichten zu müssen. Was noch Edles und Gutes im Menschenherzen ausdauert, die Liebe zu Weib und Kind, wirkt dann nur als Vergrösserungsspiegel, der das Leid der Noth vervielfacht und dadurch seine depravirende und degenerirende Kraft mit vervielfacht. Das aus Liebe gefallene Mädchen, das der eignen Noth standhaft trotzen würde, sieht durch die Noth ihres Kindes ihren Stolz und ihre Scham gebrochen und ergiebt sich einem schimpflichen Gewerbe; der Beamte und Geschäftsmann, dessen Redlichkeit durch eigne Entbehrungen nie erschüttert werden könnte, greift zu unerlaubtem Gewinn, weil es über seine Kräfte geht, die Entbehrungen seiner Lieben länger mit anzusehen. Bekanntlich giebt es kein zuverlässigeres Mittel, um die sittliche Corruption in den Beamtenstand eines Landes einzuführen, oder dieselbe in ihm zu befestigen, als die Normirung

Beamtengehälter auf eine allzusparsame Höhe, welche den Beamten die Befriedigung der gewohnten Lebensbedürfnisse für sich und ihre Familien unmöglich macht. Ganz ebenso sittlich corrumpirend wirkt aber das Leid der Noth ganz allgemein, wenn ganze Schichten der Bevölkerung in einem Missverhältniss zwischen Bedürfnissen und Befriedigungsmitteln leben; der Unterschied ist nur, dass die sittliche Corruption des Beamtenstandes von dem Missbrauch der Beamtengewalt ausgeht, weil auf diesem Punkt die Versuchung am grössten ist, dass aber die sittliche Corruption andrer im Nothstand befindlicher Bevölkerungsschichten direct die Beziehungen des geschäftlichen und socialen Verkehrs betrifft.

Erwägt man die Summe des Leides, welche ein auch nicht solcher Nothstandsschicht angehöriges Individuum von der Wiege bis zum Grabe zu durchleben hat, die Hilflosigkeit der früheren, die Schulplage der späteren Kindheit, die unglücklichen Lieben der Jugend, die Kränkungen des Ehrgeizes und die Verdriesslichkeiten des männlichen oder weiblichen Berufslebens im reiferen Alter, den Verlust der Eltern, einiger Kinder und vieler Freunde, die selbst durchzumachenden oder an Familienangehörigen mitzuerlebenden Krankheiten (einschliesslich der fünf Wochenbetten für die Frau), der tägliche Kampf um die Sicherung der gewohnten Lebenweise für sich und die Seinigen, das fühlbare Erlahmen der geistigen und körperlichen Kraft im Alter, die bis ans Ende zunehmenden Beschwerden der Greisenzeit, der Kummer über Misserfolge und Unglücksfälle bei Kindern und Enkeln, endlich die Schwierigkeit, vom Leben zu dem doch unvermeidlichen Tode zu kommen, — überschaut man diese ganze Summe des Leides, wie sie dem normal veranlagten Menschen selbst unter relativ günstigen Umständen beschieden ist, so kann man sich des Gefühls nicht erwehren, dass dieselbe entschieden zu gross ist für den Zweck sittlicher Entwickelung, dass ein bedeutend geringeres Durchschnittsmaass für diesen Zweck nicht nur ebensoviel, sondern mehr leisten würde, weil dann der lähmende Einfluss des Leides mehr zurückträte und dass, wenn durch all dieses Leid der Zweck doch nur so unvollkommen erreicht wird, es sicher nicht an einem zu geringen Maasse des Leides liegt, sondern daran, dass die subjectiven Vorbedingungen für die sittliche Verwerthung des Leides durchschnittlich in unzulänglichem Grade vorhanden sind. Hätte die Vorsehung also das Leid lediglich als Mittel für den ethischen Zweck geschaffen, so könnte

man nicht sagen, dass sie in der vollkommenen Zweckmässigkeit der Beschaffenheit des Mittels ihre Weisheit bewährt habe; da aber der Pessimismus lehrt, dass das Leid als eine nothwendige Consequenz aus den materiellen und psychischen Elementen des Weltprocesses sich ohnehin ergiebt und die Vorsehung diese Consequenz bloss noch obendrein teleologisch verwerthet, so darf es nicht Wunder nehmen, wenn das Maass oder die Vertheilung des Leides, die beide durch Naturnothwendigkeit bestimmt sind, über das teleologisch Erforderliche hinausgehen.

Das Missverhältniss des Leides zu dem ethischen Zweck springt bei der Vertheilung des Leides an verschiedene Personen noch deutlicher in die Augen als bei dem durschnittlichen Maass desselben. Hier fehlt es an jeder Rücksichtnahme darauf, ob der vom Leide Betroffene denn auch die innerlichen Vorbedingungen besitze, um aus dem erduldeten Leide irgend welchen Nutzen zu ziehen, und, wenn er diese besitzt, ob er nicht bereits mit Hilfe früherer Leiden einen solchen Grad an Vertiefung seines sittlichen Bewusstseins, von Seelenstärke und Geduld erreicht habe, dass eine weitere Steigerung dieser Eigenschaften praktisch überflüssig, hingegen ihre durch Leiden ungehemmte Entfaltung und praktische Verwerthung angezeigt erscheint. Es fehlt ferner jede Proportionalität in der Beschaffenheit der eine Person betreffenden Leiden und ihrem Charakter; jeder bekommt ebenso häufig eine Art von Leid zu tragen, mit der er gar nichts anzufangen weiss, wie eine solche, die seine sittlichen Anlagen entfaltet. Ein energischer Charakter von starker Spontaneität, Initiative, Consequenz und Elasticität kann durch Leiden, die durch Thätigkeit überwindbar scheinen, zur äussersten Anspannung seiner Kräfte und zu den höchsten activen Leistungen getrieben werden, während er verzweifelnd und fassungslos zusammenbricht, wenn ihm ein Leid auferlegt wird, dem der Mensch nur Geduld und innere Seelengrösse entgegensetzen kann; eine passive, innerliche, geduldige Natur erringt in der Ertragung solchen Leides die Krone des Martyriums, während sie einem Leide der ersteren Art gegenüber rathlos und thatlos die Hände in den Schooss sinken lässt.

Wie es Pflanzen giebt, die nur im Schatten und andere, die nur in der Sonne gedeihen, so giebt es auch Menschen, welche in der Sonne des Glücks verdorren und vergeilen würden, die aber im Schatten des Unglücks gedeihen und andere, die im Schatten des

Leides verkümmern und dahinsiechen, aber sich aufrichten und die schönsten Blüthen treiben, sobald ein Sonnenstrahl des Glücks ihr Leben erwärmt und erleuchtet. Die letztere Art von Menschen sind gewöhnlich grade die zartfühlenderen, die nicht die Brust mit dreifachem Erz umpanzert haben, um den Stürmen des Lebens zu trotzen; es sind meistens zugleich die besseren und feineren Naturen, die keiner Keulenschläge des Schicksals bedürfen, um ihren Blick in die Tiefen des eigenen Busens zu kehren, sondern zu tief und zu innerlich veranlagt sind, um durch den eitlen Tand des weltlichen Treibens sich von idealen Zielen ablenken zu lassen. Je hingebender sie ihre idealen Ziele verfolgen möchten, desto schmerzlicher fühlen sie sich von dem Contrast der Wirklichkeit, von dem Widerstand der stumpfen Welt betroffen, desto quälender werden ihnen die gewöhnlichen oder aussergewöhnlichen Leiden, welche Abwehr heischen, oder doch mindestens ihren idealen Bestrebungen zeitweiligen Stillstand auferlegen; je weicher und resonanzfähiger sie organisirt sind, desto tiefer leiden sie unter eigenem wie fremden Schmerz und werden von dem für sie als zwecklos empfundenen weit mehr bedrückt und gequält als gröbere Naturen. Man braucht sich nicht zu wundern, wenn solche feine und edle Naturen, auf Schritt und Tritt in ihrem höchsten Streben gehemmt, von dem Leide nur den lähmenden Einfluss spüren, da sie alles, was andere aus dem Leide gewinnen sollen, schon mitbringen, oder doch sich längst aus kleinem Leid errungen haben; man wird oft erstaunen, wenn man die wegen Mangels an Widerstand Gescholtenen durch einen kurzen Sonnenschein des Glücks aus melancholischer Depression erwachen und mit der entfesselten Energie zu positiv werthvollen Zwecken auch eine ungeahnte Liebenswürdigkeit entfalten sieht, welche Sonnenschein auf die ganze Umgebung verbreitet. Fehlen aber solcher Persönlichkeit die Zeiten des Glücks, oder richtiger bezeichnet: die Zeiten eines leidverschonten sich Auslebens, dann steigert sich die trübe Bedrücktheit leicht zu stumpfsinniger Gleichgültigkeit oder zu verzehrender Schwermuth, und das edelste Streben eines vornehmen Geistes verkümmert am Leid zu mürrischer Pflichterfüllung des hausbackenen Alltagslebens oder zu wirklichem Gemüthsleiden. Man könnte die Zahl der fein und edel veranlagten Naturen, besonders in dem zarteren weiblichen Geschlecht, leicht unterschätzen, welche auf diese Weise durch das Leid in die Gemeinheit herabgezerrt oder ganz zu Grunde gerichtet werden;

jedenfalls scheint das Bekenntniss nicht allzuschmeichelhaft für den Schöpfer, dass man robust und dickfellig sein muss, um sich leidlich durch seine Welt zu schlagen.

Wenn hiernach als erwiesen gelten darf, dass das Leid des Menschenlebens durchschnittlich für seinen Zweck zu gross und namentlich seine Vertheilung eine in teleologischer Hinsicht ganz zufällige und unzweckmässige ist, dass es eine Unmasse von Leid in der Welt giebt, welche thatsächlich den Betroffenen nicht nur nichts nützt, sondern sogar sie corrumpirt und depravirt, so ist damit zwar ausser Zweifel gesetzt, dass das Leid nicht ein im concreten Falle providentiell bestimmtes und bemessenes, sondern ein nur in seiner Allgemeinheit teleologisch werthvolles, im Besondern aber durch gesetzmässigen Naturlauf bestimmtes und für den Einzelnen nicht selten zweckwidriges ist, so scheint aber damit auch die Stellungnahme zum Leid wieder in Frage gestelllt, welche wir vorher auf Grund seiner providentiellen Bedeutung gewonnen hatten. Wenn ich zwar zugeben muss, dass ein das Glück überwiegendes Leid mir im Allgemeinen nothwendig ist, im besonderen Falle aber nicht weiss, ob grade dieses Leid nicht überwiegend unzweckmässig für mein Werden und Wirken mich betroffen hat, so scheint es, dass ich, unbeschadet der Anerkennung einer gewissen Nützlichkeit des Leides im Allgemeinen, doch jedem besonderen Leid gegenüber mich auf die rationalistische Position zurückziehen muss, welche sich damit begnügt, dasselbe als ein naturnothwendiges zu betrachten. Ja noch mehr, der Skepticismus könnte auf Grund der vorhergehenden Erörterungen selbst die providentielle Bedeutung des Leides im Allgemeinen in Zweifel ziehen, und die gelegentliche versittlichende Wirkung desselben als eine zufällige Nebenwirkung desselben ansehen, der die gelegentliche corrumpirende und depravirende Wirkung des Leides als ebenso zufällige gegenübersteht. Aber dies alles ist doch nur oberflächlicher Schein, der vor einer tiefer in die Sache eindringenden Betrachtung nicht Stich hält.

---

7. Die speculative Rechtfertigung des Leides und seiner providentiellen Bedeutung.

Dass die Hinnahme des Leides als eines naturnothwendigen die unverrückbare Basis bildet und bilden soll für eine wahrhaft vernünftige Stellungnahme zu demselben, ist bereits zugegeben, aber es ist ebenso sehr betont, dass über diese Basis zur ethischen Auffassung und Verwerthung des Leides hinausgegangen werden muss. Es ist gezeigt worden, dass es kein Leid giebt, aus welchem nicht der Mensch für sich selbst oder für seine Umgebung einen ethischen Gewinn zu ziehen vermöchte; warum sollte nun dieser Schatz ungehoben bleiben? Ob der eventuelle ethische Gewinn mit dem erduldeten Leid theuer oder gar zu theuer bezahlt ist, das ist eine Frage, die gar nicht gestellt werden kann, so lange das Verhalten zum Leid als zu einem naturnothwendigen als Basis festgehalten wird; denn getragen werden muss das Leid ja doch, auch wenn dessen ethische Verwerthung versäumt wird, so dass also der eventuelle ethische Gewinn gar nicht mit dem Leid erkauft ist, sondern nur mit der Mühe und Arbeit, die es kostet, das ohnehin erduldete Leid ethisch zu verwerthen. Dass das Leid in so vielen Fällen die sittliche Leistungsfähigkeit lähmt, ist eine Folge, die ebenso naturnothwendig ist wie das Leid selbst, und deshalb, so weit der Wille sie nicht hindern kann, wie alles Unvermeidliche mit Würde und Geduld getragen werden muss; die ethische Aufgabe besteht dann eben darin, sich selbst und Anderen zu zeigen, wie viel auch bei pathologisch beschränkter sittlicher Leistungsfähigkeit mit gutem Willen noch geleistet werden kann. Einem bloss psychisch deprimirenden Einfluss des Leides aber soll widerstanden werden, und der Kampf gegen denselben ist eine der sittlichen Hauptaufgaben des Lebens; die an dieser Aufgabe scheitern, sind oft grade solche, welche die Basis des ethischen Verhaltens zum Leid, d. h. die Stellungnahme zu demselben als zu einem naturnothwendigen, sich noch nicht theoretisch klar und praktisch zu eigen gemacht haben, so dass sie mit den Füssen ausgleiten, während sie mit den Händen nach den Sternen greifen. Dass endlich das Leid auch corrumpirende und depravirende Folgen haben kann, das kann im gegebenen Falle am allerwenigsten von der ethischen Verwerthung des Leides abhalten; im Gegentheil fordert die in dem

Leide lauernde sittliche Gefahr um so dringender dazu auf, auch den in ihm schlummernden Segen zum Leben zu erwecken, um dieser Gefahr ein Gegengewicht zu bieten, während die sittliche Bekämpfung dieser sittlichen Gefahr als weitere Aufgabe noch hinzukommt.

Hieraus geht hervor, dass die Ungewissheit des Menschen über den Grad des aus einem bestimmten Leid zu ziehenden ethischen Gewinnes auf sein sittliches Streben nicht lähmend wirken kann, weil er das Leid und seine naturnothwendigen Folgen ja so wie so tragen muss, und ein, wenn auch nur kleiner, daraus zu schöpfender ethischer Gewinn immer noch besser ist als gar keiner. Gerade die gesetzmässige natürliche Vermittelung der teleologischen Bedeutung des Leides schneidet dadurch, dass sie das Verhalten zum Leid als zu einem naturnothwendigen als unverückbare Basis der ethischen Stellungnahme zu demselben bestehen lässt, alle Bedenken über die mangelnde Proportionalität zwischen der Grösse des Leides und der Grösse des aus ihm zu ziehenden ethischen Gewinnes ab, welche das religiöse Gemüth dessen beirren müssen, der an eine providentielle Vertheilung des Leides glaubt.

Auf diese Weise finden die aufgestellten Scrupel in der Hauptsache ihre praktische Erledigung nach der subjectiven Seite auch dann, wenn sich objectiv zu ihrer Entkräftung nichts beibringen liesse; gleichwohl ist die Entkräftung derselben auch nach der objectiven Seite hin höchst wünschenswerth, weil sonst der Skepticismus wohl anerkennen könnte, dass der sittlich strebende Mensch an dem Leid eine ethische Aufgabe findet, aber leugnen könnte, dass diese Aufgabe in ihrer Allgemeinheit genommen einen providentiellen Ursprung habe. Die ethische Bedeutung des Leides bliebe dann zwar bestehen, aber seine religiöse würde in Frage gestellt, indem an Stelle einer metaphysischen oder providentiellen Zwecksetzung eine bloss anthropologische, an Stelle des göttlichen Willens der menschliche, allerdings aus sittlicher Quelle entspringende Wille gesetzt würde. In diesem Sinne könnte auch der rationalistische Naturalismus sich die gekennzeichnete Stellungnahme zum Leid aneignen, wofern er nur die Selbsttäuschung aufrecht zu erhalten vermag, dass er in der Lage sei, mit seinen antiteleologischen Principien eine ächte Moral vereinigen zu können. Wer hingegen der Ueberzeugung huldigt, dass ächte Moral nur auf Grund der Realität objectiver Zwecke, also nur auf Grund einer nicht anthropologisch, sondern metaphysisch gesetzten

Teleologie möglich sei, für den ist die Frage ohnehin entschieden; denn dann bleibt der Mensch entweder in dem ethiklosen Verhalten zum Leid als zu einem naturnothwendigen und in egoistischer Pseudomoral stecken, oder, wenn er über dieselbe zur ethischen Zwecksetzung hinauskommt, so kann er es nur auf Grund einer gleichviel ob von ihm anerkannten oder nicht anerkannten objectiven sittlichen Weltordnung, welche selbst nur ein Ausschnitt des gesammten teleologischen Weltplans ist, also auch die providentielle Beziehung des naturgesetzmässigen Leides auf die ethische Bestimmung der Menschheit in sich enthalten muss.

Soviel ist gewiss: ohne das überwiegende Leid könnte und würde die Menschheit ihre ethische Bestimmung niemals erreichen, — mit demselben kann und wird sie dieselbe erreichen trotz der über das Ziel hinausschiessenden Grösse, trotz der mangelhaften Vertheilung und trotz der schädlichen Nebenwirkungen des Leides. Hieraus allein schon entspringt die Wahrscheinlichkeit, dass das Leid im Ganzen eine objective teleologische Bedeutung beanspruchen kann, weil es ein Mittel ist, das seinen Zweck im Ganzen erfüllt, wenn es denselben im Einzelnen auch häufig verfehlt. Diese Wahrscheinlichkeit erhöht sich aber noch bedeutend durch die Wahrnehmung, dass das Leid im Verlauf der Menschheitsentwickelung seinen Zweck immer mehr und immer besser erfüllt, und zwar aus zwei zusammenwirkenden Ursachen: erstens weil die subjectiven Vorbedingungen für die ethische Verwerthung des Leides im Anfang der Geschichte am wenigsten gegeben waren und sich erst in deren Fortgang in steigendem Maasse entwickeln, und zweitens, weil die objective Gestalt, in der das Leid die Menschheit bedrängt, in einer beständigen Umwandlung begriffen ist, so dass es mehr und mehr zu sittlicher Verwerthung brauchbar wird.

Was die subjectiven Vorbedingungen der ethischen Verwerthung betrifft, so zeigen die gesammten vorhergehenden Erörterungen selbst die Wandelungen, welche die Stellung der Menschheit zum Leid im Laufe ihrer Culturentwickelung durchgemacht hat. Zwar ist die Steigerung der Kraft, Geschicklichkeit und Intelligenz ebenso wenig werthlos, wie die Erweckung eines theurgischen religiösen Bewusstsein, oder die rationalistische Zurückziehung des Bewusstseins auf sich selbst und seine eigenen Hilfsquellen; aber diese Wirkungen des Leides haben für die ethische Verwerthung desselben doch nur einen propä-

deutischen Werth und selbst wenn eine sittliche Bedeutung des Leides mit Bestimmtheit als die maassgebende ins Auge gefasst ist, dauert es, wie wir sehen, lange genug, bis diese Aufgabestellung eine widerspruchsfreie, mit den Thatsachen übereinstimmende Lösung findet. Es fehlt viel daran, dass diese Lösung schon jetzt allgemeinere Anerkennung gefunden hätte, — im Gegentheil streiten heut mehr als je fast alle im Lauf der Geschichte aufgetauchten Auffassungen mit einander um die Herrschaft; und doch kann man eine ausgiebigere allgemeine ethische Verwerthung des Leides gar nicht erwarten, ehe nicht die allein stichhaltige religiös-ethische Auffassung allgemein zum Siege gelangt ist, da dann erst die subjectiven Vorbedingungen gegeben sind, auf Grund deren das Leid seinen ganzen Segen entfalten kann. Dass aber die bisherige Menschheitsentwickelung einen Verlauf genommen hat, durch den die wahre Stellungnahme zum Leid propädeutisch vorbereitet ist und dass wir jetzt allen Grund haben, auf den wenn auch langsamen Sieg der einmal zum Durchbruch gelangten Wahrheit zu hoffen, dies deutet allein schon auf eine providentielle Leitung dieser Entwickelung, welche die Zuversicht rechtfertigt, dass die Zeit nicht mehr fern sei, wo das Leid nicht mehr wie bis jetzt zum grossen Theil ohne ethischen Gewinn erduldet wird, sondern wo sein Segen ganz und voll begriffen und ergriffen werden wird.

Was die andre Ursache, die fortdauernde Umwandlung der objectiven Gestalt des Leides betrifft, so braucht nur daran erinnert zu werden, dass aller Culturfortschritt in der Verminderung der Abhängigkeit des Menschen von der Natur und in der Vergrösserung seiner Abhängigkeit von der Gesellschaft besteht, um verständlich zu machen, was ich damit meine; denn es ist klar, dass die Leiden des Einzelnen, welche aus seiner Abhängigkeit von der Gesellschaft entspringen, einer sittlichen Verwerthung weit näher stehen als diejenigen, welche aus seiner Abhängigkeit von der Natur entspringen, da dort schon die sittliche Weltordnung, hier nur die Naturordnung herrscht. Hierin liegt auch die Lösung für das Paradoxon, dass der Mensch mit dem gegebenen Leid ringen soll, als wollte und könnte er es überwinden, während er doch weiss, dass das Leid überhaupt unüberwindlich ist, dass es sogar steigen muss mit dem Fortschritt des Culturprocesses und dass für jede überwundene Art von Leid verschiedene neue Formen des Leides nachwachsen. Zwar ist der ethische

Werth des Ringens mit dem Leid genügend, dasselbe zu rechtfertigen auch nach Zerstörung der eudämonistischen Illusion einer Förderung der individuellen oder collectiven Glückseligkeit durch diesen Process; aber es behält doch immer einen paradoxen Anstrich, eine subjective Förderung erzielen zu wollen durch ein Thun, das, rein objectiv betrachtet, in sich widersinnig scheint: nämlich das Leid steigert, das es zu verringern trachtet.

Diese Paradoxie löst sich nun dadurch, dass wir erkennen, nicht bloss in subjectiver, sondern auch in objectiver Hinsicht sei unser Ringen mit dem Leid werthvoll, indem zwar nicht seine Gesammtgrösse verringert, wohl aber seine Gestalt umgewandelt wird und zwar aus einer ethisch minder werthvollen in eine ethisch werthvollere. Das Wesen des Culturprocesses besteht (abgesehen von der Entwickelung der subjectiven Anlagen) in der fortschreitenden Verstopfung der objectiven Quellen des Leides und in der dadurch bewirkten Aufhebung der Illusion, als ob das Leid wesentlich nur von aussen käme; das ideale Ende des Culturprocesses wäre ein Culturzustand, in welchem durch Verstopfung aller möglichen objectiven Leidquellen und durch die Fortdauer des Menschheitsleides der empirische Beweis geführt wäre, dass die überwiegende Unlust des Lebens eine niemals objectiv zu beseitigende Folge der psychischen Grundfactoren des Lebens selbst ist. Eine solche absolute Zurückführung auf das eigne Innere als wahre und unstillbare Quelle des Leides, würde die ethische Verwerthbarkeit des Leides zu seinem denkbaren Maximum führen und alles besondere Leid aus äusseren, zu bekämpfenden Ursachen wäre nur propädeutische Vorstufe für dieses höchste und letzte Ziel, bis zu dessen Erreichung die Culturarbeit zur Umformung des Leides nicht ruhen noch rasten darf.

Der Schwache wird in diesem Kampf zermalmt, und wenn er noch so ideale Neigungen und Wünsche hätte; wie sehr der Untergang des Schönen und Edlen unser Herz rühren möge, den Glauben an die Gerechtigkeit und Zweckmässigkeit der sittlichen Weltordnung kann er nicht erschüttern, weil nur das Starke für den Process Werth hat, und darum das Schwache trotz der schönsten sonstigen Eigenschaften kein Recht zur Existenz hat. Aufgabe der Erziehung ist es, die Menschen stark und hart zu machen, damit sie nicht bloss ideale Ziele haben, sondern auch reale Kraft für deren Verwirklichung einsetzen können; diese Aufgabe aber kann die Erziehung nur lösen,

wenn sie es verschmäht, sich auf optimistische Illusionen zu stützen, und die grausame Härte des Lebens klar in's Auge fasst, gegen welche es gilt, die jungen Kämpfer zu stählen, d. h. wenn die Pädagogik den Pessimismus zur Basis nimmt. Wenn irgend etwas im Stande ist, den Menschen in seinem schweren Beruf Muth, Kraft, Rüstigkeit, Ausdauer und Gleichgültigkeit gegen jedes Risico der Pflichterfüllung zu verschaffen, so ist es der Pessimismus; wie die Menschen leben, als ob es gar keinen Tod gäbe, bloss darum, weil sie überzeugt sind, dass jede Bemühung, ihm zu entfliehen, schlechthin nutzlos wäre, so werden sie auch praktisch so leben, als ob es kein Leid gäbe, sobald nur erst der Pessimismus in ihnen die Ueberzeugung geweckt hat, dass das Leid, abgesehen von der Form seiner Erscheinung, ebenso unentrinnbar ist wie der Tod.

Druck von H. Sieling in Naumburg a/S.

In **Carl Duncker's Verlag** in Berlin, Lützowstrasse 2, erschien ferner:

Die

Religion des Gewissens

als

Zukunftsideal.

Von

Dr. Alex. Wernicke.

Preis 2 Mark 40 Pfg.

Inhalt: Ein Wort Friedr. Wilh. III. — Vorrede. — Entstehung und Verfall des christlichen Lehrgebäudes. — Die Arbeiten Kant's in ihrem Verhältniss zum Freiheitsproblem. — Die Entwickelung des Gewissens im Menschen. — Die Bedeutung des Gewissens in der Geschichte der Menschheit. — Sind Wissen und Glauben feindliche Mächte? — Was dürfen wir vom Staate fordern?

Die Israelitische Reform (früher Israelit. Gemeinde- und Familienzeitung) **1880 No. 16, sagt:**

Es ist in dieser Schrift so Manches besprochen, was auch für den denkenden Juden von höchstem Interesse ist, wir führen dieselbe lediglich deswegen an, weil der Verfasser nach Besprechung und Empfehlung eines universelleren Religionsunterrichtes speciell auf die jüngsten Hetzereien gegen die Juden eingeht und mit der wärmsten sittlichen Entrüstung gegen gelehrte christliche Pamphletisten zu Felde zieht.

Möge diese Schrift sowohl unter Christen wie unter Juden einen zahlreichen Leserkreis finden.

Herr Rabbiner Dr. Philippson in Bonn sagt in der **Allgemeinen Zeitung des Judenthums 1880 No. 9** von diesem Werke:

„Dem Verfasser steht ein scharfes philosophisches Denken, ein reiches Wissen und Gemüth zur Seite. Die letzten Seiten des Buches widmet er der Betrachtung der in Deutschland gegenwärtig aufgekommenen Wühlerei gegen die Juden, über die er das schärfste Verdammungsurtheil ausspricht."

Die

monistische Philosophie.

Ihr Wesen, ihre Vergangenheit und Zukunft,

für die Gebildeten aller Stände

dargestellt

von

Ludwig A. Rosenthal.

Preis 3 Mark.

Inhalt: Aufgabe. — Cartesius und sein Einfluss auf Spinoza. — Spinoza's Welteinheit. — Leibnitz gegen Spinoza. — Kant. — Schopenhauer's Willens- und Vorstellungseinheit. — Geiger-Noiré's Empfindungs- und Bewegungseinheit. — Der Naturforscher und der Denker. —

„In diesem Werke werden mit grosser Klarheit gerade die Gegenstände behandelt, welche besonders die heutige Denkerwelt bewegen. Von Cartesius bis zur Jetztzeit wird die Entwickelungsgeschichte des Monismus dargelegt und zugleich die Stellung desselben zum Materialismus und dessen Zukunft. Spinoza, Leibnitz, Kant und Schopenhauer treten in klaren Umrissen vor das Auge des Lesers und hat der Monismus besonders in den Darstellungen des Lazar Geiger'schen und Ludwig Noiré'schen Lehrgebäudes seinen Ausdruck gefunden. Ihrer volksthümlichen Darstellung wegen wird diese Schrift klärend auf das jetzige Chaos materialistischer Bestrebungen einwirken, zumal der Verfasser vor keiner Consequenz zurückschreckte."

1880. 1880.

PROSPECT.

In

Carl Duncker's Verlag

in Berlin W., Lützowstrasse 2,

erschien im vergangenen Jahre:

Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins.

Prolegomena zu jeder künftigen Ethik.

Von

Dr. Eduard von Hartmann.

56 Bgn. gr. 8. Preis 16 Mark.

Die „Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins" hat noch grösseres Aufsehen erregt als seiner Zeit die „Philosophie des Unbewussten". Noch niemals ist ein umfangreiches philosophisches Werk sobald nach seinem Erscheinen in so zahlreichen und eingehenden Kritiken besprochen worden wie dieses. In noch höherem Grade als das erste hat dieses zweite Hauptwerk des Verfassers nach allen Seiten Anstoss erregt und sich Gegner wachgerufen. Aber alle diese Gegner der verschiedensten Richtungen erkennen die Grossartigkeit der Anlage und Durchführung, die ungewöhnliche culturhistorische Wichtigkeit der Erscheinung, die Weite des Gesichtskreises und die seltene Schärfe und Klarheit des Einblicks in das Leben des Einzelnen wie der Gesammtheit an. Alle Urtheile stimmen darin überein, dass der Verfasser mit diesem neuen Werk die „Philosophie des Unbewussten", welche seinen Ruhm begründet, übertroffen hat, sowohl was die Schönheit der Darstellung, als was die praktische Bedeutung des Ganzen und das stoffliche Interesse der Einzelausführungen betrifft. Einer je schärferen Verurtheilung die Grundtendenz und das Endergebniss des Werks fast ausnahmslos begegnet, desto schwerer wiegt diese einstimmige Anerkennung seiner Vorzüge, wie die nachfolgende Zusammenstellung von Stimmen der Presse sie zeigt.

Berlin, im Januar 1880.

Carl Duncker's Verlag,
Lützowstrasse 2.

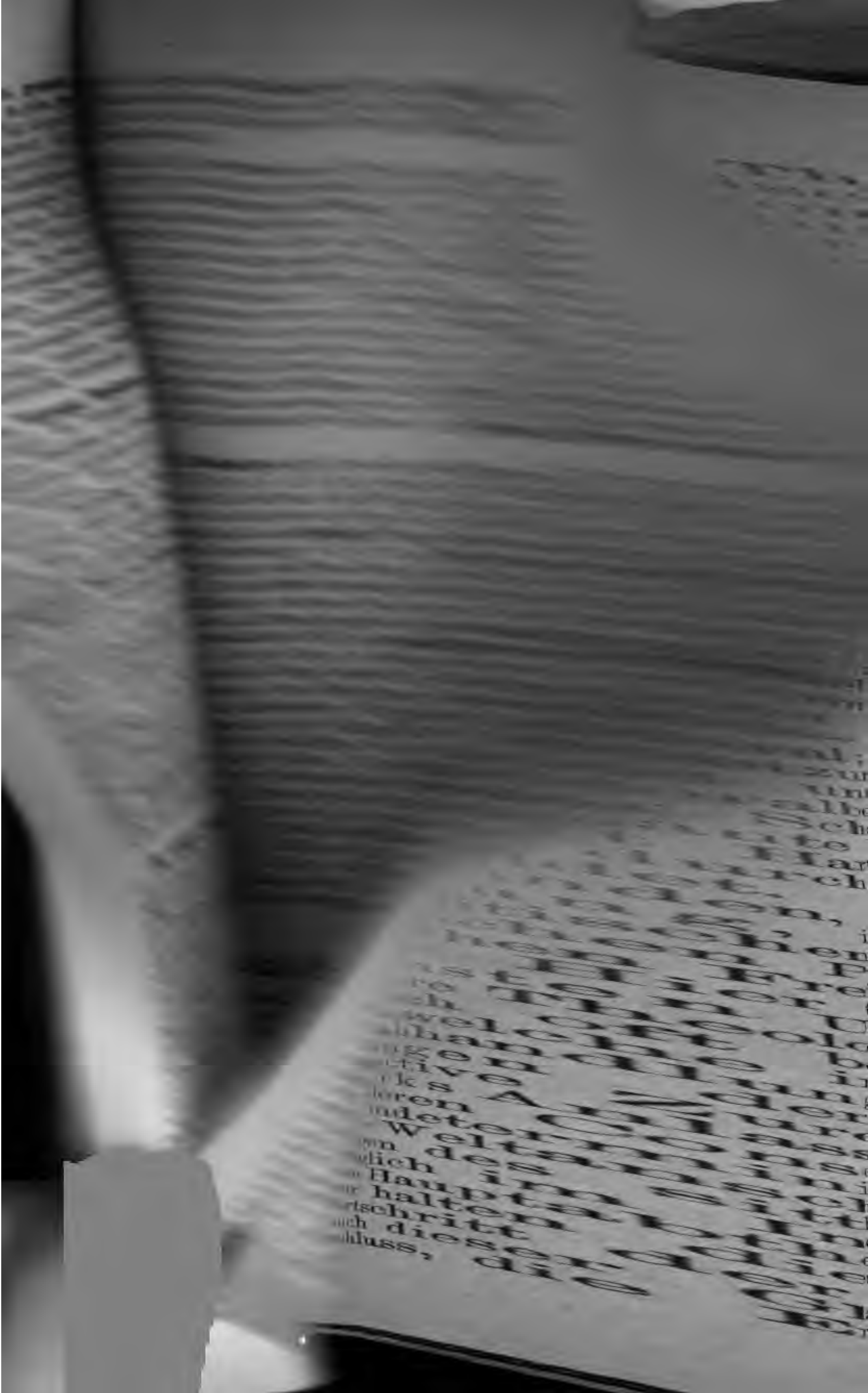
INHALT:

(Urtheile der Presse über die Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins.)

I. Theologische Urtheile.

Pfarrer P. Christ sagt in der von ihm redigirten „Reform, Zeitstimmen aus der schweizerischen Kirche“ 1879 Nr. 21—25: „Das so betitelte Werk des bekannten Berliner Philosophen ist so bedeutend in seiner Art, so grossartig angelegt, so umfassenden Inhalts, so lehrreich in vielen Partien und beschlägt ein auch für's praktische Leben so überaus wichtiges Gebiet, dass die „Reform“ ihre Aufgabe nicht erfüllen würde, wenn sie dieser seltenen Erscheinung nicht ihre volle Aufmerksamkeit zuwendete. Sie muss dies um so mehr thun, als der Verf. auch in diesem Buche eine consequent gegnerische Haltung gegen das Christenthum und den Standpunkt, auf welchem wir stehen, einnimmt, und durch eine Menge von Angriffen mit schwerem und leichtem Geschütz uns nicht nur zur Vertheidigung, sondern auch zu neuer Untersuchung und Befestigung unserer Position nöthigt“ (S. 361). — „Und so scheiden wir denn von dem Ganzen mit sehr verschiedenartigen Empfindungen: mit hoher Achtung, ja Bewunderung für die philosophische Begabung des Verf., **der auch auf ethischem Gebiet mit kühner Genialität ein in sich wohlgefügtes, geschlossenes, originelles System aufgestellt hat,** und dem die Sprache auch bei der Darstellung der schwierigsten Gegenstände nie den Dienst versagt; mit aufrichtigem Dank für die mannigfache Belehrung und den stellenweisen Genuss, den es uns verschaffte; mit unverhohlener Unlust, wo unsre innersten Gefühle sich verletzt fanden, mit lebhaftem Bedauern, dass **diese gewaltige Geistesarbeit** auf dem nach unserer Ansicht eben unglücklichen und verfehlten Grunde des Pessimismus ruht, dem die Zukunft nie und nimmer gehören kann, und auf dessen Fundament wir nach wie vor den Aufbau eines echten, den tiefsten sittlichen Forderungen genügenden Moralsystems nicht für möglich halten“ (S. 458).

Professor der Theologie Otto Pfleiderer sagt „Im neuen Reich“ 1879 Nr. 29 u. 30 S. 81: „Dass der Verf. der Phil. d. Unbew. ein grosses ethisches Werk veröffentlichte, wird Vielen überraschend gewesen sein. Unter den Vorwürfen gegen jene Philosophie stand ja gerade der meistens obenan, dass sie durch ihren Pessimismus die sittliche Weltordnung gefährde oder geradezu aufhebe. Und nun schreibt derselbe Verf. ein Werk, das nicht blos im Einzelnen reich ist an treffenden sittlichen Urtheilen und **gesunden** Blicken in Welt und Leben, sondern das sogar durchgängig von einem **sittlichen Idealismus** zeugt, dem man selbst da, wo man dem Verf. auf seinen eigenartigen Wegen nicht zu folgen vermag, einen relativen Werth nicht wird bestreiten können. Dabei wird der Pessimismus doch keineswegs verleugnet, sondern tritt besonders im Anfange und wieder am Schlusse des Ganzen sehr bestimmt hervor, denn der Verf. stellt ihn geflissentlich als den Grund- und Schlussstein einer wahren reinen Ethik hin. Wie es sich damit in Wahrheit verhalte, wollen wir später sehen; auf jeden Fall aber wäre es verkehrt, sich durch das unbestimmte Schreckbild des Pessimismus vor jeder näheren Prüfung des Einzelnen die unbefangene Würdigung eines Werkes stören zu lassen, in welchem **ein tiefsinniger und vielseitiger Denker** die sittlichen Strebungen unserer Zeit Revue passiren lässt und ihre Ideale vorzuzeichnen versucht“. — S. 82: „Die Besonderheit der sittlichen Principien und ihr Verhältniss zu einander wird hier nicht blos in abgezogenen Begriffen definirt, sondern immer zugleich durch reichen geschichtlichen Stoff aus dem sittlichen Denken und Leben der Vergangenheit und Gegenwart veranschaulicht, aus der Erfahrung des Völker- und Einzellebens mit Beispielen belegt, und in dieser steten Wechselbeziehung zwischen Begriffen und Erfahrungsthatsachen erhalten nicht blos die Begriffe ihre reale Erfüllung und Bestätigung, sondern auch die Erfahrungsthatsachen ihre oft überraschend frappirende Beleuchtung. Die Geschichte der Moral und die Moral der Geschichte, Individualethik und Socialethik, psychologische und culturgeschichtliche Charakteristiken und philosophische Kritik und Speculation hat der Verf. **so kunstvoll in einander verwoben,** dass sein Werk nicht blos für den Philosophen und Historiker sehr lehrreich, sondern für jeden Gebildeten höchst anziehend ist. Auch die Männer der Praxis werden sich die Zeit nicht gereuen lassen, die sie auf das Studium des Buches verwenden; sie werden demselben manchen werthvollen Fingerzeig zur Orientirung in den praktischen Wirren der Zeit verdanken“. — S. 137: „Es folgt weiterhin eine gründliche philosophische Untersuchung des Begriffes der sittlichen Freiheit. Ich muss mir hier versagen, auf diese näher einzugehen, und bemerke nur, dass die Kritik der indeterministischen Wahlfreiheit (liberum arbitrium indifferentiae) durch Analyse der psychologischen Motivationsprocesse zum Feinsten und Umsichtigsten gehört, was man hierüber lesen kann“. — S. 140: „Vortrefflich wird nun hier das Verhältniss der sittlichen Weltordnung zur natürlichen Gesetzmässigkeit erörtert; gegenüber allem Naturalismus sowohl wie abstractem Idealismus oder Dualismus, wie man sie jetzt sonst gewöhnlich trifft, ist hier gezeigt, wie die Suprematie des Sittlichen über das Natürliche die strenge Gesetzmässigkeit des letzteren nicht ausschliesse, sondern zur Vermittelung ihrer höheren Zwecke gebrauche, denn das sittliche Gesetz sei ansich selber nichts anderes als eine höhere Form des realen Entwickelungsgesetzes der Welt, ein Segment aus der Totalität der teleologischen Entfaltung der göttlichen Weltidee und als solches ein Complex



bürtig als der praktische Theil zum theoretischen, **grossartig angelegt**, klar ausgeführt, darum fähig, bleibende Anregungen zu geben, **deren Tragweite sich kaum übersehen lässt**; und dieses wird gelten auch für diejenigen, welche das Ganze für verfehlt halten, das Endergebniss für unannehmbar. Auch sie werden viele Partien des Werkes gerne hervorheben und an ganz ausgezeichneten Erörterungen sich erfreuen. Selbst wer als Christ die ohne Zweifel widerlegbaren, oft sehr schroffen, auf des angeblichen Müller's Briefe sich berufenden Aeusserungen über die „heteronome" christliche Moral bedauert, hat kein wissenschaftliches Recht, dieses Buch kurzweg abzufertigen, was leider eine Kirchenzeitung sofort für Pflicht hielt; es fehlt doch auch nicht an Aeusserungen zu Gunsten des Christenthums, ja man könnte nachweisen, dass grade das Beste allemal da sich findet, wo eine Verwandtschaft mit christlichen Anschauungen, oft ganz unerwartet zu Tage tritt. Ohnehin sollte man nicht übersehen, dass, verglichen mit vulgärem Modeliberalismus, der von Schopenhauer und Hartmann vertretene Pessimismus eine dem Christenthum durchaus verwandte Seite aufzeigt, indem er nicht nur den Materialismus und Skepticismus widerlegt, sondern auch wesentlich christliche Ideen unterstützt, freilich in der Regel auch einseitig übertreibt."

Oberlehrer Dr. Ernst Melzer (Altkatholik) sagt in seiner Schrift: „Die Lehre von der Autonomie der Vernunft in den Systemen Kant's und Günther's" (Neisse 1879) S. 55: „Unseres Erachtens ist diesem genialen Denker eine wahrhaft allseitige Begründung der sittlichen Autonomie nicht gelungen wegen des unzureichenden theoretischen Unterbau's seines Systems. Eine nicht geringe sittliche Energie spricht sich in formvollendeter Darstellung in dem genannten Buche aus, das sich auch mancher inhaltlichen Vorzüge rühmen darf. Aber das Endresultat, das „Moralprincip der Erlösung" im absoluten Sinne, ist ein unbefriedigendes." — S. 104—105: „Nichtsdestoweniger ist die „Phänomonologie des sittlichen Bewusstseins" in mehrfacher Beziehung wie die „Phil. d. Unb." **ein grandioses Werk von bleibendem Werth**, was der Verfasser mit Recht als sein zweites Hauptwerk bezeichnet hat. In der klaren Gliederung einer lichtvollen und harmonischen Architektonik behandelt es die ethischen Erscheinungen mit Berücksichtigung der meisten epochemachenden Leistungen aller Jahrhunderte auf dem Gebiete der wissenschaftlichen Ethik. In der sittlichen Wärme und Energie, von welcher das Werk durchhaucht ist, tritt uns gleichsam ein Abbild der edlen, menschlich-schönen ethischen Individualität Hartmanns entgegen. Die positiven ethischen Anschauungen, die in der „Phän. d. sittl. Bew." vertreten sind, stellen die Durchschnittsmoral eines Menschen dar, der auf der Höhe der gegenwärtigen Bildung stehend die Resultate früherer Bildungsstandpunkte in sich aufgenommen, der zwar theoretisch dem Theismus fern steht, in seinem ethischen Leben jedoch mit voller Kraftaufwendung nach idealen Zielen ringt. **Musterhaft, theilweise wahrhaft klassisch** ist die Form der Darstellung bei H. Aber in ganz anderem Glanze würden diese Vorzüge leuchten, wenn sie umstrahlt wären von dem Lichte der theistischen Welt- und Gottesanschauung!"

Allg. evangel. lutherische Kirchenzeitung, Ergänzungsblätter, 1879, Nr. 13: „Ein Mann, welcher es vermochte, weit über die Kreise zünftiger Philosophie hinaus ein unphilosophisches Geschlecht wieder für Fragen der Weltweisheit zu interessiren; ein Mann, der es verstand, der Stimmung eines grossen Theiles seiner Zeitgenossen **einen klassischen Ausdruck zu geben**, kann kein unbedeutender Mann sein, und auch diess neueste Werk trägt die Vorzüge in reichem Maasse an sich, welche den Eindruck erklären, den die früheren Werke auf das Publikum machten. — Es ist der grosse Fortschritt, welchen die Philosophie durch E. v. H. machte, dass sie wie die andern, die exakten Wissenschaften, aus den engen Räumen des Hörsaals auf den Markt des Lebens hinausgeführt wurde. Unser demokratisches Zeitalter will keine Aristokratie mehr dulden. Was die Geister bewegen soll, muss auch so verständlich sein, dass die Zeitungen bis zu den Lokalblättern herab sich damit befassen können. — So interessant nun diese Behandlungsweise ist, so gern wir des Verf. Kunst der Dialektik, die sich hier in der Ordnung und Aneinanderreihung der Fülle von Stoff bewährt, so gern wir den feinen Blick in die den Erscheinungen zu Grunde liegenden Kräfte anerkennen, so können wir doch das Fehlen einer Phänomonologie im ersteren Sinne nur als einen in dem Werke immer wieder sich fühlbar machenden Mangel bezeichnen."

Professor J. Kaftan in Basel sagt in der „Theologischen Literaturzeitung" 1879 Nr. 22: „Aber wenn es danach den Anschein gewinnt, als ob der Verf. alle mögliche Erscheinungen in abstracte Principien verwandelte und dadurch dem concreten Leben fern träte, so verhält sich nun das doch keineswegs so. Er ist kein Philosoph des grünen Tisches, sondern holt immer wieder den Stoff aus dem concreten Leben der Menschen und gelegentlich sogar der hordenweise lebenden Paviane als ihrer Vorfahren; und so behandelt er unter dem Titel dieses oder jenes Princips häufig allerlei Zeitfragen, dass es sich liest **wie ein gut geschriebenes Zeitungsfeuilleton**. — Manche einzelne Erörterungen **sind wirklich vortrefflich**; namentlich ist bisweilen die Kritik früherer Moralsysteme, wie z. B. Herbart's und Schopenhauer's, tüchtig und lehrreich,

aber auch anderes, wie z. B. die Besprechung der Rechtsordnung (in dem Abschnitt: das Moralprincip der Rechtlichkeit und Gerechtigkeit) nimmt an diesen Vorzügen Theil, und nicht selten wird der Leser durch wahrhaft treffende Urtheile überrascht, oft mitten in einem selbst werthlosen Räsonnement."

Aloys Schmid in München sagt in der (ultramontanen) „Literarischen Rundschau" 1879 Nr. 4: „Ein äusserer Erfolg wird auch dem zweiten nicht fehlen und um so weniger fehlen, als es der lebens- und weltüberdrüssigen Stimmung, die einen grossen Theil der „gebildeten" Welt unserer Tage pathologisch ergriffen, in gleich einladender, formgewandter Weise entgegenkommt, ausserdem die dem Leben näherliegenden ethischen Fragen zum Gegenstande hat und namentlich gegen die zwei „culturmörderischen Mächte" der Socialdemokratie und des Ultramontanismus mächtig in's Zeug geht, was vielseits zur Empfehlung allein schon hinreicht. — Die Grundanschauung, von welcher es durchzogen ist, können wir nur als einen schweren Irrthum bezeichnen; im Einzelnen enthält es viele bemerkenswerthe und anerkennenswerthe Wahrheiten. Blitz- und Kerngedanken von gut speculativem Gehalt und edler Ausprägung und feinsinnige psychologische Bemerkungen sind in ihm nicht minder zu finden wie Widersinnigkeiten, verletzende Frivolitäten und culturkämpferische Donnersentenzen. Da kann es denn nicht fehlen, dass einem grossen Publicum auch ausserhalb des Kreises der „Zunft- und Zopfphilosophie" das Ganze als **pikant und mundgerecht** erscheine."

Licentiat der Theol. J. E. Websky sagt in der von ihm redigirten „Protestantischen Kirchenzeitung" 1879 Nr. 34: „E. v. H.s grossartig angelegte und **mit dialektischer Virtuosität** ausgeführte Phän. d. sittl. Bew. hat wegen ihrer unbestreitbaren Vorzüge von den verschiedensten Seiten her lebhafte Anerkennung gefunden. Selbst die augenscheinlich aus **Luthardt's** Feder geflossene schroff ablehnende und nicht selten gehässige Beurtheilung in Nr. 13 der „Ergänzungsblätter zur Allg. ev. luth. Kirch.-Ztg." kann nicht umhin, dem H.schen Buche „eine scharfe Beobachtungsgabe der wirklichen Welt, eine treffende Benutzung des durch allseitige Beobachtung gewonnenen Materials zur Illustration der eigenen Ideen, einen eindringenden kritischen Blick in alle Schwächen und Blössen gegnerischer Anschauungen, eine Verbindung rein verständiger, allgemein verständlicher Kritik mit **speculativem Tiefsinn,** endlich eine oft packende Sprache, die sich elegant zu bewegen weiss", nachzurühmen. Freilich wiegen dem Kritiker alle diese Vorzüge federleicht im Vergleich mit den principiellen Mängeln des H.schen Standpunkts, seinem Determinismus, seinem Monismus, seinem Pessimismus, vor allem aber seinem Antichristenthum. Wir glauben nicht, dass eine so unbedingte Verurtheilung der „Prolegomena zu jeder künftigen Ethik" im Stande sein wird, eine Verständigung mit ihrem Verf. herbeizuführen, wie wir sie nicht bloss für wünschenswerth, sondern auch für möglich halten. Der zweifelhafte Vorzug eines ziemlich tritheistischen Gottesbegriffs und einer indeterministischen Freiheitstheorie, auf den mancher theologische Systematiker so stolz ist, brauchte es doch nicht zu hindern, den speculativen Berliner Pessimisten als Bundesgenossen in dem gemeinsamen Kampf gegen eine geist- und ideallose Kraftstoffelei und ordinäre Nützlichkeitsmoral zu begrüssen. Denn das alte schöne Empfehlungswort, das H.'s Kritiker nur citirt, um seinen betriebsamen Verleger zu verhöhnen — Introite, nam et hic dii sunt — es dürfte kühnlich an der Spitze der Phänomenologie stehen, und seiner Einladung zu folgen, wird keinem Theologen Schaden bringen, höchstens einige Schande bei geistesträgen oder allzuängstlichen Zunftgenossen."

II. Philosophische Urtheile.

Appellationsgerichts-Präsident a. D. J. H. v. Kirchmann sagt in der „National-Zeitung" 1879 Nr. 39: „Das vorliegende Werk beschäftigt sich übrigens nur auf den letzten 90 Seiten mit diesem Pessimismus, als Urgrund der Sittlichkeit; der vorgehende, 780 Seiten einnehmende Theil behandelt die verschiedenen Triebfedern und Ziele, welche den Inhalt der heutigen Sittlichkeit bei den heutigen Culturvölkern bilden und deren Verwirklichung herbeiführen. Bei dem Scharfsinn des Verfassers, bei seiner feinen Beobachtung, bei dem Muthe, mit welchem er auch vor den abschreckendsten Resultaten nicht zurückweicht, und bei seiner dialektischen Gewandtheit, welche in verführerischer Weise diese Resultate zu rechtfertigen versteht, bietet dieser Theil für Jedermann eine höchst anziehende Lectüre. Der trockne, doctrinäre Ton, in dem beinahe alle Lehrbücher der Moral ihren Inhalt vortragen, hat hier einer geistreichen Schilderung der Triebfedern, welche den Menschen bewegen, und der Ziele, denen er nachstrebt, Platz gemacht. Wenn auch hierbei meist das Bestehende acceptirt wird, so erhält es doch durch den Hintergrund des Pessimismus eine neue ungewohnte Färbung, welche überrascht und gleich der untergehenden Sonne **durch eine magische Beleuchtung den Inhalt verklärt.**"

aus
merz,

Professor Dr. Johannes Rehmke sagt in der „Neuen Züricher Zeitung“ 1878 Nr. 555: „Leute letzteren Schlages haben mit Jupiter-Bewusstsein manche frisch und modern schreibende Männer, die mehr waren als sie, kaltlächelnd hingeschlachtet in ihren Kathederkreisen, und im weiteren Publikum denselben wenigstens den philosophischen Doktorhut herunterzuschlagen versucht; so haben sie es vor Allem mit dem Frankfurter Philosophen Schopenhauer getrieben, und neuerdings ist dem Berliner Denker Eduard von Hartmann aus gleichem Grunde die philosophische Existenz sauer gemacht worden. Die beste Antwort auf solche untergrabende Anstrengungen ist jedenfalls, ein neues Produkt philosophischer Forschung erscheinen zu lassen, das seinen Vorgänger, welcher jene Angriffe hervorrief, nach allen Richtungen wo möglich noch übertrifft: eine solche Antwort ist das neueste Buch von E. v. H.: Phän. d. sittl. Bew. Hat ihm seine Phil. d. Unbewussten keine Zustimmung unter den Philosophen bringen können (und dies ist zu begreifen) und hat sie ihm auch nicht einmal Achtung bei vielen Philosophen verschafft (und diess ist bei der eigenthümlichen Engherzigkeit der Zünftler ebenfalls zu begreifen), so muss ihm sein neuestes Werk ohne allen Zweifel Beides in reichlichem und voll verdientem Maasse verschaffen. Grade umgekehrt aber wird vielleicht das neueste Werk E. v. H.'s in denjenigen Kreisen aufgenommen werden und wirken, welche es ermöglicht haben, dass seine Phil. d. Unb. in Verlauf von 10 Jahren 8 Auflagen erleben konnte, wenn nicht auch hier wieder das sporadisch vorkommende Pikante den **herben Ernst** des Ganzen übersehen lässt. Jedoch einen ganz neuen Leserkreis, und wahrlich nicht den schlechtesten, muss sich ohne Zweifel dies neue Buch gewinnen, den Kreis nämlich, welcher von der grossen Anzahl Männer und Frauen gebildet wird, die heutzutage seufzen nach einer sicheren Orientirung im sittlichen Leben und denen die sittliche Entwickelung des Volkes und des Menschengeschlechts am Herzen liegt. Wenn endlich Lehrer des Volks sich schon für H. als Begründer der Phil. d. Unb. interessirten, so empfehle ich ihnen auf's Wärmste H. als Verf. der Phän. d. sittl. Bew.; denn in diesem Buche finden sie in Wirklichkeit, was ihnen Noth ist zu wissen für ihr hohes Amt, für die Erziehung des Kindes; für sie ist es **eine Fundgrube pädagogischer Weisheit** und ein Stachel eigenen sittlichen Strebens. Ein Wort zur rechten Zeit ist dieses Werk: wenn es leer verhallt, so ist unsere Zeit todt; **ein Laster- und Tugendspiegel ist es, welcher Viele aus sittlichem Schlummer aufwecken wird,** wenn sie nicht schon verstorben sind. Zur rechten Zeit ist es erschienen, in Wahrheit die That eines modernen Philosophen; unsere Zeit braucht sittliche Belehrung, unsere Zeit will sittliche Belehrung und Orientirung: **in diesem Werke findet sie, was sie begehrt**. Gegenüber der Phil. d. Unb. zeichnet sich die jüngste Arbeit H.'s vortheilhaft dadurch aus, dass der Leser wenigstens bis an den Schlusspassus mit den specifischen Velleitäten H.'scher Weltanschauung in keine Berührung kommt und dass überhaupt speculative Hypothesen in der Entwickelung keine Rolle spielen. Die Eigenart des Themas schon bewahrte ihn vor solcher Zugabe, so lange dies überhaupt möglich war, d. h. bis zum Schlusskapitel. Grossartig angelegt und bis in's Einzelne ausgearbeitet liegt **eine Karte der sittlichen Welt** vor den Augen des Lesers und er kann nun mit Musse alle die Orte und deren bestimmte Lage studiren, in denen er sich einmal längere oder kürzere Zeit aufgehalten hat oder aufhalten möchte; er erfährt manches über das sittliche Klima von bekannten Gegenden, die er vielleicht für gesunder und heilsamer angesehen hat, und wiederum wird ihm ein Land als gesegnetes gezeichnet, das bei ihm verrufen war und zu denjenigen gezählt wurde, welche man wo möglich zu meiden habe. Ich will mich hier darauf beschränken, die Grundlinien der Karte anzugeben und bin überzeugt, dass es Viele gelüsten wird, an der Hand jenes Werkes die instructive Reise um die sittliche Welt in eigener Person anzutreten.“

Geheimrath Dr. Rudolf von Gottschall sagt in den „Blättern für literarische Unterhaltung“ 1879 Nr. 21 und 22: „Das neue Werk E. v. H.'s hat bereits in den Feuilletons viel von sich sprechen gemacht, auch sogar mancherlei Angriffe erfahren, die sich indess nur gegen einzelne Excurse richteten. Die Feuilletonkritik in Ehren, aber sie ist viel zu leichtlebig, um ein Werk von 870 Seiten Grossoctav durchzustudiren und die Bequemlichkeit des Absprechens über Einzelnes ohne Kenntniss des Ganzen hat hier wieder Triumphe gefeiert. Was das Feuilleton heraussuchte, war natürlich das Pikante und Zeitgemässe, das in einem so umfassenden Werke jedenfalls mit gestreift werden musste: so vor allem die Kritik der Socialdemokratie und die Anschauungen des Denkers über die Frauenfrage, welche letztere, aus dem Rahmen des Ganzen herausgelöst, allerdings einen paradoxen Eindruck machen mussten. Das Feuilleton machte in solcher Weise wohl Reclame für das Werk; aber diejenigen, welche darin ein Conglomerat leicht geniessbarer Pikanterien und ergötzlicher Paradoxien suchten, werden sich sehr enttäuscht gefühlt haben, als sie dasselbe nun selbst zur Hand nahmen. Es ist nicht auf eine flüchtige Popularität berechnet; es erfordert ein ernsteres Studium, wird sich aber jedenfalls auch in weiteren Kreisen Bahn brechen, ganz wie es die Phil. d. Unb. gethan hat, welchem Werke es **vollkommen ebenbürtig** zur Seite steht. — Der Philosoph nennt sein Werk eine „Phänomenologie“ und weist schon durch

diese Bezeichnung auf Hegel's Erstlingswerk hin. In der That liegt in diesem Titel nicht eine müssige Coquetterie, auch nicht eine bloss renommistische Anlehnung an den einst so gefeierten Altmeister des Denkens: das Werk ist abgesehen von den Schrullen der Hegel'schen Dialektik in einem durchaus verwandten Geiste durchgeführt; wir freuen uns dieser Wiedererweckung des gegenwärtig unpopulärsten Philosophen durch den populärsten der jüngsten Zeit. — E. v. H.'s Schriften sind der erfreuliche Beweis dafür, dass das Hegel'sche System nicht entwickelungslos bleibt, dass weder seine Keimkraft noch seine Triebkraft erloschen ist. Schon die Phil. d. Unb. war eine Concordanz von Hegel und Schopenhauer, oder wenn man will, von Schelling, Hegel und Schopenhauer; denn grade über das Unbewusste finden sich die genialsten Aperçus in den Schelling'schen Werken, die anregendsten Anknüpfungspunkte für eine mehr ausführende Systematik; E. v. H.'s neues Werk aber trägt die Signatur **eines geläuterten Hegelianismus** deutlich an der Stirn geschrieben, besonders was die Architektonik des Ganzen und den Gang der philosophischen Entwickelung betrifft, wenn auch der Pessimismus, dessen neueste Aera wenigstens von Schopenhauer datirt, als Grundstimmung und für den Einzelnen berechtigte Stimmung durch dasselbe hindurchtönt. Die Rechtlosigkeit des Individuums gegenüber den höheren Zwecken der Weltvernunft lag übrigens schon im Hegel'schen System, und das ist im Grunde das A und O der Hartmann'schen Ethik, nur dass Hegel sich um den Nothstand des Einzelnen nicht weiter kümmerte, während Hartmann ihn mit einem von der Schopenhauer'schen Palette entlehnten Colorit ausmalt. — Gänzlich im Geiste Hegel's ist aber ein philosophischer Entwickelungsgang, in welchem jede einzelne Stufe in ihrer relativen Berechtigung dargestellt wird, obschon ihre beanspruchte Allgemeingültigkeit gegenüber der höheren Stufe zunichte wird. Dieser Process der „Aufhebung" eines Standpunkts in einen höheren — das „Aufheben" in der doppelten Bedeutung des Wortes genommen — geht durch die ganze Hartmann'sche Phänomenologie als ihr methodisches Princip hindurch. — Wir bekennen, dass uns grade der Aufbau des Hartmann'schen Werkes sehr imponirt hat: es ist eine geistvolle Architektonik, ansteigend in einer Allmählichkeit, die durchaus ungezwungen erscheint, aber wohl kaum die Täuschung einer Selbstbewegung des Stoffs zulassen will, sondern von Haus aus mit zielbewusster Absichtlichkeit aufgeführt ist. — Wer sein fertiges Moralsystem in der Tasche hat, wird gewiss mit unserm Denker nicht zur Höhe seiner absoluten Moralprincipien emporklettern, sondern dort von ihm Abschied nehmen, wo seine Stufe erreicht ist. — Vortrefflich sind die Abschnitte des Werkes, in denen Hartmann die Geschmacksmoral, die Gefühlsmoral und die Vernunftmoral bespricht: Principien, die keineswegs bei Seite geschoben, sondern deren relativer Werth nachdrucksvoll hervorgehoben wird. — Der zweite Hauptabschnitt der subjectiven Moralprincipien behandelt die Gefühlsmoral; er ist reich an den geistvollsten Untersuchungen und Auseinandersetzungen und an scharfen und zum Theil neuen Begriffsbestimmungen: er führt uns in geschlossener Systematik eine Reihe jener fast zu Allegorien gewordenen Moralbegriffe vor, die wie Figuren auf den alten Tapetenbildern früherer Moralhandbücher zur Schau gestellt werden. — Der Abschnitt über das Moralprincip der Liebe enthält interessante Untersuchungen über Liebe, Freundschaft, Ehe. Gelegentlich schlägt der Pessimist Hartmann hier doch einen volleren Accord an. Das Moralprincip der Liebe wird durch dasjenige des Pflichtgefühls ergänzt, welches den Uebergang zur Vernunftmoral bildet. Wenn sich in dem vorhergehenden Hauptabschnitt scharfe Begriffsbestimmungen fanden, so nimmt in diesem die Muse Hartmann's oft einen Juvenalischen Aufschwung, indem sie mit scharfer Satire die Verlogenheit unserer gesellschaftlichen und politischen Zustände schildert. — Den Boden der schwierigsten philosophischen und theologischen Probleme betreten wir in den folgenden Abschnitten, welche das Moralprincip der sittlichen Freiheit, des liberum arbitrium idifferentiae und der transcendentalen Freiheit behandeln. Hier tritt uns der Scharfsinn des Denkers in einer Menge der subtilsten und feinsten Unterschiede entgegen auf einem Gebiete, wo Augustin, Luther, Calvin und andere Theologen, nicht minder als Kant und Fichte, wenn auch in theologischen Formen ihre sich oft befeindenden Thesen behaupteten. Kant half sich hier mit einer seiner Antinomien, welche im Grunde mehr ein Problem aufstellten als lösten. Es würde einer selbstständigen Abhandlung bedürfen, um hier unserm Philosophen in alle labyrinthischen Verschlingungen der Frage zustimmend oder ablehnend zu folgen. Wir erwähnen nur, dass die subjective Zurechnungsfähigkeit dem Autor zu einem der interessantesten Kapitel des Werks Anlass giebt, dass er ebensoviel Treffendes über die Verantwortlichkeitsgrenze und deren Consequenzen für die Beurtheilung Anderer und unserer selbst giebt, dass er die indeterministische Willensfreiheit für unvereinbar erklärt mit jeder Art von philosophischer Weltanschauung und meint, dass durch die Annahme einer solchen alle Grundbedingungen des sittlichen Lebens zerstört würden, während er die transcendentale Freiheit für unmöglich im Individualwillen, für nothwendig im absoluten Willen erklärt. — Die zweite grosse Hauptabtheilung behandelt die Ziele der Sittlichkeit oder die objectiven Moralprincipien; wir halten diese Abtheilung für die bedeutendste des Werks. — Der Glaube an den Fortschritt der Menschheit galt bisher für optimistisch; durch eine paradoxe Wendung wird auch dieser Glaube bei Hartmann für den Pessimismus angeworben. Der ganze mystische Abschluss, die Erlösung Gottes von seinem Gottesschmerz,

ein gleichsam athemloser Entwickelungsgang, der so rasch wie möglich fertig werden will, kann nur dazu dienen, den Totaleindruck des Werks zu trüben. Doch trotz einzelner Paradoxien und metaphysischer Saltomortales halten wir dieses neue Werk von Hartmann für ein **philosophisches Werk ersten Ranges**, von einer **imponirenden Systematik und Steigerung**, die des Altmeisters Hegel nicht unwürdig wäre, von grosser Schärfe der Begriffsbestimmungen und **glänzendem Colorit der psychologischen Gemälde**, besonders in den ersten zwei Hauptabtheilungen, und dabei reich nicht nur an schlagender Kritik, sondern auch an einer Fülle origineller und geistvoller Gedanken über die meisten tief in die Zeit eingreifenden socialen Probleme.

Professor Dr. Rudolf Seydel sagt in den „Grenzboten" 1879 Nr. 16: „Es liegt ihm ein **grossartiger Plan** zu Grunde, und gern wird man zugestehen, dass derselbe auf tüchtige Studien aufgebaut und mit Klarheit durchgeführt ist, ja dass das Werk, bei seiner Ausdehnung doch **aus einem Gusse**, in frischem energischem Festhalten des Tones geschrieben, im Ganzen nicht ohne imponirende Wirkung bleibt. Seine Absicht ist, alle Moralprincipien, welche jemals aufgestellt worden sind, oder etwa aufgestellt werden könnten, in systematischer Folge die Revue passiren zu lassen, um zu zeigen, wie ein normaler Gedankenfortschritt aus dem schlechtesten und unbrauchbarsten dieser Principien zu dem nächstbesseren überleitet, und so fort, bis das höchste und allein vollkommen wahre erkannt ist. — Der hiermit bezeichnete Gedankenfortschritt weist allenthalben die verlassenen niederen Stufen oder unvollkommneren Moralprincipien zugleich in ihrer relativen Berechtigung nach, und kommt überall zu dem Resultat, dass diese Principien nur durch ihre Einseitigkeit irren, ergänzt aber durch die höheren und zu diesen emporgehoben einen wesentlichen Theil der Gesammtheit des ethischen Lebens und der ethischen Erkenntniss ausmachen. Die Ergänzung macht sich schon formell aus dem Grunde nöthig, weil jede der drei Classen von Principien eine ganz besondere Seite des ethischen Problems beantwortet, so dass selbst das Wort „Princip" in Wahrheit für jeden der drei Haupttheile etwas Anderes bedeutet. — Wir finden in dem Buche viele sehr scharfsinnige Erörterungen im Einzelnen, Untersuchungen philosophischer Probleme, die am Wege lagen, **von bestem wissenschaftlichen Stil** und viele treffende Reflexionen über Lebens- und Zeitfragen".

Lazar B. Hellenbach sagt in seinem Werk: „Die Vorurtheile der Menschheit" (Wien 1879) Bd. II. S. 251—252: „Eine brauchbare Ethik lässt sich vom Standpunkt des Pessimismus nicht schreiben, darum schrieb H. eine Phän. d. s. Bew. überhaupt, und da er auf dem Standpunkt der unmittelbaren Wesensidentität der Individuen unter sich und mit dem Absoluten ausserhalb der bekannten Zellenexistenz steht — was nicht mehr haltbar ist — so konnte er unter dieser Voraussetzung sehr leicht und mit Erfolg die Ethik der andern Systeme begraben; da aber seine Ethik auch nicht lebensfähig ist, so geht daraus hervor, dass der Weltpessimismus das Grab jeder Ethik überhaupt ist. Was klar daliegt, kann in wenigen Worten ausgesprochen werden. Wenn H. nach so vielen Publicationen noch gegen 900 Seiten Ethik nothwendig hätte, so wäre diess traurig — nicht für den Leser, der sehr viel Interessantes in Bezug auf die verschiedenen ethischen Systeme findet; nicht für den Verfasser, dessen Wissen und Denken nur an Ansehen gewinnen; aber traurig für die Phil. d. Unbewussten. Die Hingabe an die Culturentwickelung ist ein ganz richtiges Princip, aber das Motiv, welches die Menschen im Sinne der Phil. d. Unb. dazu bestimmen soll, also das Wichtigste ist, taugt nichts; die Wenigsten werden es begreifen und diese Wenigen werden es erst recht verwerfen. Für die Erlösung des Unbewussten vom Dasein, für ein so metaphysisches und problematisches Programm werden sich die Wenigsten begeistern. Alle Religionen und Systeme der Welt liefern wirksamere Motive. Die Phän. d. s. Bew. ist in ihrer Art das Beste, denn sie gewährt den umfassendsten und deutlichsten Ueberblick der ethischen Systeme, und ist, wie alle Schriften H.'s, anziehend geschrieben, bei deren Lectüre jeder gewinnt, nur nicht — die Phil. d. Unbew. Meiner Ethik genügen nunmehr weniger Seiten".

Professor Dr. M. Carriere sagt in der „Deutschen Revue" 1879 Bd. III. Heft 6: „Ein reiches Wissen wird er immer bekundet haben, mehr aber noch, und das ist der Vorzug seines Buches, eine vielseitige Lebenserfahrung, einen **unbefangenen** und scharfen Blick in die menschliche Natur, in die Fülle der mannigfaltigen Charaktere, der Stimmungen, Triebe, Gefühle, wie der Ansichten und Forderungen, welche die Wirklichkeit bietet" (S. 411). — „Hartmann steht hier wie überall mitten im Leben, im Reichthum des Individuellen, angesichts der Vielseitigkeit unserer Natur; die Bedeutung wie die Schranke des Einzelnen werden aufgezeigt, und so von einem zum andern schreitend erweitert sich unser Blick zur Betrachtung des Ganzen. Grade in dieser Hinsicht ist sein Buch so anziehend, so empfehlenswerth gegenüber der Dürre und Enge gewöhnlicher Moralsysteme" (S. 412). — „Hier bei Betrachtung des Staats, der Gesellschaft, der Geschichte kommen die brennenden Fragen der Gegenwart, Socialismus, Jesuitismus, individuelle Selbstbestimmung und Macht des Ganzen zur Sprache, und fort-

während folgt man mit Interesse dem Verfasser, der seinen unabhängigen Sinn, seinen Scharfblick in die Wirklichkeit der Dinge und dann seine Denkkraft darin bekundet, dass er aus den Grundsätzen auch die Folgerungen zieht, die sich daraus ergeben. Es hiess einmal, Hartmann habe über Socialdemokratie und Ultramontanismus schreiben wollen und wegen der Ausnahmegesetze das unterlassen; hier haben wir ja aber die schlagfertige unumwundene Darstellung seiner Ansichten!" (S. 413).

Dr. Carl Freiherr du Prel sagt in den „Hamburger Nachrichten" 1879 Nr. 228: „Unter Berücksichtigung aller dieser Umstände gewinnt das Werk H's., der in erfreulicher Ausnahme die Probleme der Moral einer gründlichen Untersuchung unterzieht, eine eminent praktische Bedeutung. H. bewegt sich auf dem Boden der empirischen Thatsachen, er will vorerst noch keine Ethik schreiben, sondern nur die empirisch gegebenen Erscheinungsformen des sittlichen Bewusstseins und die psychologische Entwickelung derselben auseinander kritisch erläutern. Er strebt also eine Reform der praktischen Philosophie auf dem gleichen Wege an, die Kant für die theoretische Philosophie eingeschlagen hat: wie dieser erklärte, das Organ der Erkenntniss müsse vor den Objecten der Erkenntniss untersucht werden, so sagt H., dass vor Aufstellung einer Ethik dass sittliche Bewusstsein selbst zum Gegenstand einer Untersuchung gemacht werden müsse. Aus der Art, wie er das Thema behandelt, wird es sehr deutlich, wie sehr die Culturformen abhängig sind von der jeweiligen Stufe des sittlichen Bewusstseins, und er sichert sich das Interesse der Leser um so mehr, als sich ihm von seiner Warte aus auch die grossen Gegensätze, von denen sich unsre Cultur zerrissen zeigt, nur als die Spiegelerscheinung der Zerfahrenheit darstellt, welche in den Ansichten über das Fundament der Moral herrscht. Der Ultramontanismus repräsentirt die Verwirklichung der heteronomen Pseudomoral, die Socialdemokratie die Verwirklichung der social-eudämonistischen Pseudomoral. So zieht H. diese brennenden Tagesfragen vor das Forum der Philosophie, zieht mit grosser Klarheit ihre Consequenzen und zersetzt sie kritisch. Sein Werk ist also ohne Zweifel dazu bestimmt, einen **praktischen Einfluss** auf unsre gährenden Verhältnisse zu gewinnen; der Verf. schien sich dessen bewusst zu sein und hat darum eine allgemein verständliche Darstellungsform gewählt."

Zeitschrift für Phil. u. phil. Kritik 1879 Aprilheft S. 283: „Abgesehen von der hier entwickelten Einseitigkeit in der Theorie bietet die „Phän. d. sittl. Bew." eine reiche Fülle trefflich entwickelter Gedanken, die von der Wissenschaft mit Freuden begrüsst werden müssen. Mit grossem wissenschaftlichem Genuss und ethischer Anregung werden sicherlich die Meisten dieses Buch studiren; was man auch etwa sonst noch an Einzelnem auszusetzen und soviel man auch Gegensätzliches gegen die specielle metaphysische Ausmündung der Phän. zu erinnern haben möge, mit grosser Genugthuung wird Jeder, welchem eine **gesunde** Ethik am Herzen liegt, sich in das Werk vertiefen."

Philosophische Monatshefte 1879 Heft 6 u. 7, S. 362: „Der Autor der Phil. d. Unb. hat es vermocht, in seltenem Grade die Augen der Zeitgenossen auf sich zu lenken. Dass er durch glänzende Eigenschaften des Schriftstellers und des Denkers über die Masse der Philosophirenden hinausragt, müssen auch diejenigen anerkennen, die sich mit der grössten Entschiedenheit in die Gegnerschaft zu ihm stellen, und diese Eigenschaften hat er auch in dem Werke bewährt, das er als sein „zweites Hauptwerk" bezeichnet. Die Phän. d. s. B. bildet in aller Weise eine wesentliche Bereicherung der philosophischen Literatur und verdient unter mehr als einem Gesichtspunkte die eingehendste Betrachtung." — S. 379—380: „Die Kraft des aller Anerkennung werthen Buches liegt in den Einzelausführungen, sie liegt aber auch in der tief angelegten Natur des Verf., dessen heller Verstand. dessen ernstes Streben und **edles** Gefühl durch alle Nebel des Schopenhauerthums doch immer wieder siegreich hindurchbricht. Er lehrt, in der That bis zum **Rigorismus,** eine Ethik der Selbstverleugnung, der Aufgabe des natürlichen Willens. der Uebergabe der Persönlichkeit an den absoluten Zweck. Wer ihn schätzen lernen will. braucht nur solche Abschnitte zu lesen wie den über die Liebe und über die sittliche Weltordnung; fast überall wird man neben Störendem und Verletzendem **das Herrlichste** und Trefflichste finden, was gerade von dieser Seite kommend doppelt erfreulich ist. Man kann bedauern, dass dieses Buch manche Ingredienzien enthält, die seinen Werth schädigen; aber das Buch selbst wird man um einer Reihe der gründlichsten Untersuchungen willen schätzen müssen."

Literarisches Centralblatt 1879 Nr. 7: „Wo dieses letztere (das Unbewusste) nicht unmittelbar in Frage kommt, legen die Untersuchungen des Verf. Zeugniss ab von seinem weiten und umfassenden Blick, sicherer Beherrschung und gedanklicher Verarbeitung eines weitschichtigen Materials, guter Kenntniss der menschlichen Natur, namentlich ihrer schwachen Seiten, wie von seiner vorzüglichen Befähigung zur philosophischen Kritik. und endlich von seiner Gelehrsamkeit, **wenn er auch, wie die Vorrede sagt, über dieses letztere Lob zu lächeln pflegt.**"

Privatdocent Dr. med. Bergson sagt in den „Verhandlungen der philosophischen Gesellschaft zu Berlin“ 1879 Heft 13 u. 14 S. 57: „Was zunächst den vielfach angegriffenen Haupttitel des Werkes anbetrifft, so werde ich denselben weiter unten genetisch zu rechtfertigen suchen. Dagegen kann der Nebentitel: „Prolegomena zu jeder künftigen Ethik“ keinen Anstoss erregen, wenn man gleich auf der ersten Seite der Vorrede das Geständniss des Verfassers berücksichtigt, dass sein Werk eigentlich bloss als erster Band betrachtet werden muss, welcher zunächst bloss die kritische Geschichte aller bisherigen Moralprincipien und ethischen Systeme darstellen soll. Dass der Verfasser, welcher mehr als 40 solcher Principien in ausführlicher Weise historisch und kritisch würdigt, seine Aufgabe in bisher **noch nicht dagewesener** erschöpfender Vollständigkeit gelöst hat, wird wohl jeder Unbefangene zugeben müssen.“

Oberlehrer Dr. Otto Vogel sagt in den „Verhandlungen der philosophischen Gesellschaft zu Berlin“ 1879 Heft 13 u. 14 S. 59—60: „Dass nun Hartmann in dem vorliegenden Werke zunächst ein reiches Material gesammelt, dass er es übersichtlich gruppirt, häufig ausserordentlich scharf und treffend kritisch beleuchtet hat, lässt sich unmöglich verkennen. Das Buch verdient in dieser Beziehung, selbst wenn man ihm im Uebrigen ganz und gar nicht beistimmt, grossen Beifall. Es enthält sehr viel des Interessanten, Lesens- und Beherzigenswerthen. Eine derartige Sammlung und Sichtung des Materials **fehlte bisher noch völlig.** Das Unternehmen ist daher jedenfalls **höchst dankenswerth.** Die Gewandtheit und Leichtigkeit des Verfassers in der Beherrschung und Darstellung des schwierigen Stoffes ist häufig sogar **geradezu erstaunlich.** Mit dieser allgemeinen Anerkennung hört aber auch meine Zustimmung auf. Ich kann mich im Uebrigen weder mit der Art, wie der Verf. sein Ziel in Angriff genommen hat, noch mit den Anschauungen, von denen er ausgegangen ist, noch mit den Resultaten, zu denen er gelangt ist, irgendwie einverstanden erklären.“

Professor Dr. A. Lasson sagt in den „Verhandlungen der philosophischen Gesellschaft zu Berlin“ 1879 Heft 13 u. 14 S. 63: „Dass Hartmann in der Behandlung eines so bedeutungsvollen Gegenstandes ein ungewöhnliches Maass von Scharfsinn, geistiger Gewandtheit, Welt- und Menschenkenntniss bethätigen würde, war von ihm zu erwarten, und diese Erwartung ist nicht getäuscht worden. Das Buch zeigt in seinen Einzelausführungen jenes Streben in die Tiefe und **jene echt speculative Geistesanlage,** welche alle Leistungen Hartmann's auszeichnet und sie weit über das Niveau der gewöhnlichen philosophischen Schriftstellerei emporhebt; sein Streben ist auch in der That auf eine wahrhafte Ethik gerichtet und nicht bloss auf eine praktische Klugheits- und Nützlichkeitslehre. Nach meiner Ansicht kann es dem Buche nur zum Ruhme gereichen, dass es das Sittliche unmittelbar an den Process des Absoluten und an den absoluten Zweck anknüpft.“ — S. 71: „Nichtsdestoweniger erkenne ich an, dass das Buch eine höchst interessante und fesselnde Lectüre bietet, ja dass es trotz aller seiner fundamentalen Verirrungen ein bedeutendes und **verdienstvolles** Buch ist, durch welches der Ruhm des Verfassers keine Einbusse, sondern einen entschiedenen Zuwachs erfahren und sein schriftstellerisches Charakterbild nur noch bestimmtere Züge erhalten wird. Die Originalität Hartmann's ist eine werthvolle und auch in vielem Betracht anziehende; dafür kann man mancherlei schon in den Kauf nehmen. In die Tiefe führt er den Leser überall, und viele seiner Untersuchungen liegen geradezu in der Linie der Wahrheit, von der ihn nur die falschen metaphysischen Voraussetzungen und seine persönliche Eigenart immer wieder abbringen. Für die ethischen Fragen wird das Buch immerhin reiche Frucht tragen. Derjenigen Ethik, die ich für die wahre halte, steht Hartmann's Buch in vielen Punkten näher als irgend ein anderes aus neuerer Zeit, das ich kenne.“

Präsident von Kirchmann sagt in dem Schlussresumé der Discussionen der philosophischen Gesellschaft („Verhandlungen“ Heft 13 u. 14 S. 72): „Das Resultat der heutigen Verhandlung, wo Männer, rein erfüllt von dem Streben nach Wahrheit und frei von allen persönlichen Interessen, trotz einer langjährigen ernsten Beschäftigung mit der Philosophie sich doch innerhalb des ethischen Gebiets über die Grundfragen nicht haben einigen können, wird vielleicht dem Verf. des kritisirten Werkes zur grossen Genugthuung gereichen. Mit ironischem Lächeln wird er vielleicht sagen, dass da die Herren sich gegenseitig bekämpft und keiner die Kritik des andern habe gelten lassen, diese Angriffe sich selbst gegenseitig aufhöben, und er daher sich die Mühe einer eigenen Vertheidigung ersparen könne.“

III. Literarische Urtheile.

Hieronymus Lorm sagt in der „Gegenwart“ Bd. XV. S. 346: „Alle diese Andeutungen sind einer Verwerfung der philosophischen Richtung und Methode E. v. H.'s genugsam ähnlich, um dass ich unbefangen und ohne mich dem Verdacht einer principiellen Voreingenommenheit auszusetzen, den ungemein hohen, ungemein bedeutsamen literarischen Werth seiner Schriften hervorheben darf. Eduard v. Hartmann ist **einer der grössten Autoren.** Dies ist nicht nur nicht allgemein, es ist auch überhaupt nicht anerkannt worden. Der falsche Ruhm seines Dogmas in der Phil. d.

Unb. hat den echten Ruhm, der seine Kritik verdiente, nicht aufkommen lassen. Sie bewährt sich überall dort als ein genussreiches Schauspiel, welches Scharfsinn mit eminentester Klarheit der Ausdrucksweise vor uns aufführen, wo er entweder, wie in seinen „Ges. Stud. u. Aufsätzen“ Zeitfragen und ästhetische Probleme in ihre Bestandtheile zerlegt und leicht und sicher ihre Wahrheit heraushebt, oder wo er, wie in der „Phänomenologie“, die ethischen Systeme Anderer und die Voraussetzungen, auf welche sie gegründet sind, erst umfassend und objectiv charakterisirt und dann mit einer Kraft der Dialektik, **gegen welche kein Widerstand denkbar ist,** zersetzt und auflöst. — Immer würde jedoch auch die breiteste Opposition gegen Details das Verdienst dieses polemischen Theils unangetastet lassen, von den geistigen Motiven und concreten Bewegungskräften modernen Lebens, soweit seine Gestaltungen Träger der Sittlichkeit sind oder sein wollen, ein anschauliches Bild entworfen zu haben“.

Ludwig Habicht sagt in den „Hamburger Nachrichten“ 1879 Nr. 119: „Glänzender als je zeigt hier E. v. Hartmann die Tiefe seines weltumfassenden Geistes. Das ganze Werk erscheint wie **ein gedanklicher Riesenbau,** der mit seinen mächtigen Steinquadern dem Sturm der Zeit zu trotzen sucht, wenigstens wird hier Grundriss und Material für den Philosophen bleiben, der künftig diesen wichtigen Fragen nahe zu treten sucht; aber auch der Politiker wie der Jurist, der Künstler wie der Schriftsteller, ja jeder Gebildete, wird H.'s Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins nicht entbehren können, weil das Werk zu tief in unser sociales und Geistesleben einschneidet und mit unerbittlicher Schärfe manch' dunklen Punkt zu beleuchten sucht“.

Weser-Zeitung 1879 Nr. 11659—11663: „Bei diesen Untersuchungen steht Hartmann nun, wie überall in seinen Schriften, mitten im Leben und statt staubtrockener Moral entwickelt er vor uns ein reiches, vielgestaltiges, **lebensvolles Bild,** indem er nicht blos die verschiedenen Moralsysteme von Plato bis auf die Gegenwart einer Betrachtung unterzieht, sondern, und das eben macht sein Werk so interessant und anregend, indem er überall die Beziehungen aufzeigt, die dies oder jenes Moralprincip zu den politischen und gesellschaftlichen Bestrebungen hat. Wir lernen aus seiner Darstellung, wie die grossen geschichtlichen Gegensätze, von denen das Culturleben der Gegenwart zerrissen und in seinem Bestande bedroht ist, nur die Verwirklichung verschiedener Formen des sittlichen Bewusstseins sind, dass z. B. das zurückgezogene Privatleben eines um den Gang der öffentlichen Angelegenheiten Unbekümmerten aus der egoistischen, der Ultramontanismus dagegen aus der heteronomen Pseudomoral, und die Socialdemokratie aus dem social-eudämonistischen Moralprincip entspringt. Hartmann sieht ein, dass nothwendig der Zerfahrenheit der Ansichten über die Grundlage der Moral ein Ende gemacht werden muss, wenn wir nicht einer beispiellosen Verwahrlosung unseres Volks entgegen gehen wollen, sobald seine Loslösung von der Kirche noch weiter fortschreitet. Dabei bekundet der Verf. eine so vielseitige Lebenserfahrung, **einen so klaren Blick in die Tiefen der menschlichen Natur,** dass jeder Leser mit immer grösserem Interesse seinen Auseinandersetzungen folgen wird. Wir wollen dem Verf. „das zweifelhafte Lob der Gelehrsamkeit“ nicht aussprechen, fühlen uns aber gedrungen, einen anderen Vorzug seines Werkes hier hervorzuheben, nämlich die bereitwillige Anerkennung fremder Verdienste bei der Beurtheilung neuerer Philosophen, die gerechte Würdigung des guten Kernes auch in den Moralprincipien, die er verwirft, und endlich die Klarheit, Verständlichkeit, ja Schönheit seiner Sprache, die es jedem Gebildeten möglich macht, selbst ohne Kenntniss der Phil. d. Unb. das Buch zu lesen. — Obwohl wir also auch zu Denen gehören, deren Magen Hartmann'sche „Ambrosia“ nicht verträgt, wollen wir aber doch gern anerkennen, dass wir viel aus seinem Buche gelernt haben, und wenn es wahr ist, dass Bücher um so werthvoller sind, nicht je mehr der Verf. gedacht hat, sondern je mehr sie uns denken machen, so stehen wir nicht an, zu erklären, dass die „Phänomenologie“ zu **dem Bedeutendsten** gehört, was die jüngste Zeit hervorgebracht hat. Niemand wird vom Studium derselben ohne vielfache Anregung zurückkehren, und der Leser wird wahrscheinlich manche Erscheinung der Geschichte und des Lebens anders und vielleicht gerechter beurtheilen lernen, als er es bisher zu thun gewohnt war. Vom Verf. aber möchten wir mit Rückert's Worten scheiden:

Du hast den Geistern der Geschicht' ihr Recht gethan,
Wenn Du sie alle nimmst als Fortschritt auf der Bahn,
Die wahre Seit' erkennst an den Einseitigkeiten
Und gleichst in Einsicht aus der Ansicht Streitigkeiten.
Und Dir geschieht Dein Recht, wie ihnen ihr's geschehn,
Wenn wir die Wahrheit auch in Deinem Irrthum sehn“.

Deutsche Romanzeitung 1879 Nr. 30: „Vermögen wir nun auch nicht, uns zu den Lehren dieses Meisters zu bekennen, so müssen wir doch dem kritischen Theil, welcher den Hauptinhalt des Buches bildet, die grösste Anerkennung zollen Seine Untersuchung der moralischen Begriffe und Triebfedern zeigt ein so reiches Wis-

eine so grosse Erfahrung, einen solchen Scharfblick in die Natur und Zustände des Menschen, **eine solche Feinheit im Erfassen der leisesten und verborgensten Seelenregungen,** dass sich Niemand durch die letzten Consequenzen, die v. Hartmann zieht, von dem Studium seines Werkes abhalten lassen sollte. Seine Analyse und Kritik der Ethik ist in unsrer widerspruchsvollen, zerfahrenen Zeit **eine hoch zu schätzende That.**"

Breslauer Zeitung 1879 Nr. 250: „Referent glaubt nun denjenigen unter den Gebildeten, welche das Bedürfniss einer wissenschaftlichen Orientirung im Gebiete der Moral fühlen, das Werk des Hrn. v. H. als eine Art Vorschule empfehlen zu dürfen, nicht als ob er der Ansicht wäre, dieses Werk enthalte eine so allseitig vollendete Ethik, dass man ihr keinen Widerspruch mit Grund entgegensetzen könne, sondern darum, weil es ausser der lichtvollen Darstellung der eignen Ansichten H.'s über die Hauptfragen der Sittlichkeit gewissermassen ein populäres Repertorium über die bisherigen Leistungen in der Moralphilosophie bietet. Eine besondere Würze findet der Leser der Phänomenologie in den gelegentlich eingestreuten Excursen politischer, politisch-kirchlicher und socialer Natur Der Culturkampf, die Socialdemokratie und andre die unmittelbare Gegenwart bewegende Dinge werden in geistreichen und pikanten Streiflichtern mehr oder weniger ausführlich berührt. Unseres Erachtens versteht es kein Philosoph der Gegenwart besser als H., **in meisterhafter Form,** ohne in Plattheit zu verfallen, philosophische Fragen populär zu erörtern, und wir stimmen ihm nur bei, wenn er am Ende der Phän. d. s. B. bemerkt, dass dieses Werk ohne jede Bekanntschaft mit seinen übrigen Schriften und ohne philosophische Vorkenntnisse von jedem Gebildeten gelesen und verstandan werden könne. Freilich ist damit nicht gesagt, dass die Lectüre dieses Buches leichter Romanlectüre gleich zu erachten sei; sie hat sittlichen Ernst und das Bedürfniss innerer Klarheit zur unerlässlichen Voraussetzung."

Der Schwäbische Merkur Nr. 183 Sonntagsbeilage: „Der fruchtbare Philosoph des Unbewussten tritt hier gerade zehn Jahre nach dem Erscheinen seines ersten Werks, mit dem er so erfolgreich debütirte, mit einem zweiten Hauptwerk hervor, von dem wir sagen müssen, dass es ebenso glänzend, anziehend und ziemlich allgemein verständlich geschrieben, vielleicht auch ähnlich einschneiden wird, wie jenes erste Werk, und in dem Geisteskampf unserer Zeit eine hervorragende Rolle spielen wird. — Schon an der theoretischen Philosophie H.'s, seiner Phil. d. Unb., die jedenfalls und ohne Frage eine höchst bedeutsame Erscheinung auf dem Gebiete der Philosophie ist, ist vieles Richtige anzuerkennen; aber freilich den metaphysischen Hintergrund, den er seinen interessanten Beobachtungen giebt, die Schlüsse, die er z. Th. daraus zieht, können wir nicht annehmen. So ist es auch bei diesem Buch H.'s. Eine ganze Reihe von ächt sittlichen Ausführungen, wirklich feinen Beobachtungen und durchaus richtigen Urtheilen im Einzelnen, und doch daneben eine solche Verzerrung und Verkehrung des letzten Ziels und Grundes der Sittlichkeit!"

Wiener Abendpost 1879 Nr. 41: „Bei alledem ist E. v. Hartmann **einer der eminentesten Geister unserer Zeit.** Alles, was in seinem Buche Kritik ist, belehrt, fesselt, erfüllt. Seine Abnormitäten entspringen nur dem an und für sich abnormen Bestreben: die Welt in ein System zu fassen."

Illustrirte Zeitung 1879 Nr. 1859: „Der Leser, welcher Zeit und Interesse genug hat, das dicke Buch (871 S.) im Zusammenhang durchzuarbeiten, wird förmlich einen dialektischen Cursus der Moralphilosophie durchmachen; er wird in der dem bekannten Verf. eigenen scharfsinnigen und interessanten Darstellungsweise die mannigfaltigen Versuche kennen und kritisch betrachten lernen, welche die Menschheit bisher zur Lösung des unstreitig wichtigsten Problems gemacht hat. Natürlich ist hier nicht der Raum, eingehend zu kritisiren; doch können wir, trotzdem wir in vielen Punkten und auch in der Grundanschauung von v. Hartmann abweichen, das Buch jedem empfehlen, dem es um die Erkenntniss der Wahrheit zu thun ist; denn er wird darin so viele praktische Fragen berührt und zum Theil gelöst finden, dass er die auf die Lectüre verwandte Mühe gewiss nicht bereut."

Das Buch für Alle 1880, Heft 1, S. 7: „Ausserdem hat E. v. H. noch eine Reihe von weiteren philos. Schriften veröffentlicht, von denen hier nur die erst vor Kurzem erschienene Phän. d. sittl. Bew. noch genannt sei, welche sämmtlich neben glänzender Darstellungsgabe auch einen seltenen Scharfsinn, ein gründliches, vielseitiges Wissen, und einen weitreichenden speculativen Blick bekunden. E. v. Hartmann ist **der Mode-Philosoph der Gegenwart.**"

Besondere Beilage des Staats-Anzeigers für Würtemberg 1879 Nr. 25 u. 26: „Im principiellen Ausgangspunkt stehen bei wesentlichen Verschiedenheiten die Verfasser einander nahe genug, denn der eine wie der andre gehört zu der speculativen Philosophie und man hat ebensoviel Recht, den Pessimisten v. Hartmann, wie den speculativen Theologen Pfleiderer als Schüler Hegel's zu bezeichnen; trotz der Schopenhauer'schen Samenhülsen, die jenem noch anhängen, mit denen er sogar als interessantem

appendix kokettirt. Beide reden zu den Gebildeten ihres Volkes. In diesem Punkte ist der Autodidakt v. Hartmann, der Cavalier und einstige Officier, dem schwäbischen Professor über. **Der feine Weltmann von sprühendem Geist**, geschärfter Beobachtungsgabe und eleganter Form spricht zu uns; allerdings will es uns scheinen, als ob der Salon-Ton je und je die einfache Wahrheit hinter dem Streben, pikant und pointirt zu reden, zurücktreten liesse. — Eine **Perle** des Buchs bildet die scharfe Kritik dieser Ethik des guten Tons und der künstlerischen Lebensgestaltung, die, wie in Goethe's Wilhelm Meister nachgewiesen wird, unwillkürlich zum Theater hindrängt und in der ästhetischen Selbstdarstellung zur Schauspielerei hinübergleitet. Um so werthvoller ist diese prächtig geschriebene Studie, als es **der Salon-Philosoph** ist, welcher der Salon-Moral ihren Spiegel vorhält" (S. 414). — „Es ist seine warme Hingebung an das Ganze des Culturprocesses wohlthuend und erfrischend. Eingestandenermassen stammen aber diese Gedanken von Hegel und Schleiermacher. Die Objectivität des Sittengesetzes, der kategorische Imperativ Kant's sitzt dem preussischen Patrioten, dem preussischen Officier in allen Gliedern und das Alles soll auf einen absoluten negativen Eudämonismus hinauslaufen? — Wir wünschen, dass **die starre Moral der Selbstverleugnung** die Hartmann predigt, tiefe Wurzeln in unserm Volksleben schlagen möge, dass die ethisch anregenden und klärenden Eindrücke des Buchs den Reiz zu oberflächlichem, pikant klingendem Raisonniren, den mancher Leser verspüren mag, überwiegen. Eine einheitliche, befriedigende Weltanschauung wird niemand gewinnen, da der systematische Organismus, selbst wie er vor uns steht, aus drei heterogenen Elementen zusammengeleimt ist. Das Rückgrat des kategorischen Imperativs ist von Kant, die Ausbildung und Füllung der Musculatur von Schleiermacher und Hegel, die Nerven sind Schopenhauerisch gestimmt oder vielmehr verstimmt" (S. 416). E. S.

Dr. O. S. Seemann (Materialist) sagt in der „Allgemeinen literarischen Correspondenz" 1879 Bd. III. Nr. 34: „So unbrauchbar wir das Werk überall finden, wo des Autors Kosmogonie, seine Metaphysik und seine sonstigen Marotten und Grillen umherspuken, so verständig und anregend weiss er zu sprechen, wenn er andre Themata behandelt, z. B. das Gefühl beim Manne und beim Weibe, die zukünftige Entwickelung der Staaten, Freiheit und Gleichheit, die Stellung der Geschlechter zur Sittlichkeit und vieles Andere. Bewohnbar ist das Haus nicht, in welches er uns einlädt; auf schlechtem Fundamente hat es Schwamm im Holzwerk, Löcher im Dach, Rauch in den Stuben, Feuchtigkeit in den Wänden, aber hübsche Tapeten und eine Façade, ganz dazu geeignet, die Augen auf sich zu ziehen."

Amtsrichter Hugo Sommer sagt in den „Göttingischen gelehrten Anzeigen" 1879 Stück 16 S. 502: „Trotz dieses abfälligen Urtheils wollen wir dem Werke ein gewisses Verdienst nicht absprechen. Wo eine verkehrte Richtung des Lebens und Denkens in dem Zeitbewusstsein so tiefe Wurzeln geschlagen hat, wie gegenwärtig der Pessimismus in Deutschland, kann nur eine in der Richtung dieser Weltansicht selbst angestellte principielle Darlegung ihrer letzten Voraussetzungen, wenn sie auch auf eine Glorificirung dieser hinausläuft, mit der Zeit gründliche Heilung bewirken, denn der Geschmack der von jener Gemüthsstimmung Beherrschten pflegt sich taub gegen alle Mahnungen von anderer Seite zu verhalten; es bleibt nichts übrig, als dass der Pessimismus endlich durch die Verkehrtheit seiner eigenen Consequenzen sich selbst überwinde. Wir wünschen von Herzen, dass das vorliegende Werk seine Wirkung in diesem Sinne nicht verfehlen möge."

Schlesische Presse 1879 Nr. 385: „Der Verf. selbst hat in allen seinen Werken und auch in diesem (bis jetzt) letzten möglichst nach Klarheit und Durchsichtigkeit des Ausdrucks gestrebt, nach einer Form, die sein Werk auch für Laien geniessbar macht, wenn sie nur gebildet sind und gern sich in die schwierigen Aufgaben versenken, an denen die Jahrhunderte sich abgemüht. H.'s Phän. d. sittl. Bew. hat nicht den trocknen Lehrton, der speciell auf Fachgenossen berechnet ist; **sie greift hinein ins volle Menschenleben**, wie der Dichter sagt, und wo sie es packt, da zeigt sie es uns in sprachlich schöner Form. Geschickt hat der Verf. in die Behandlung der ethischen Probleme mehr oder minder umfangreiche, jedoch stets innerlich mit dem Thema zusammenhängende Excurse eingeflochten über alle wichtigen Fragen der Gegenwart auf dem politischen, politisch-kirchlichen und socialen Gebiete; dadurch erhalten seine Entwickelungen gewissermassen das Colorit der Gegenwart, wodurch sich der Leser heimathlich angeweht fühlt. — Vorstehende Auszüge aus H.'s Phän. d. sittl. Bew. umfassen nur einen kleinen Theil der Urtheile dieses berühmten und geistreichen Philosophen über die Frauen; sie werden aber vollständig genügen, um zu beweisen, was wir darthun wollten, dass nämlich das Buch eine **hochinteressante** Lectüre für alle Gebildete sein kann, selbst für solche, die wenig Neigung, Absicht oder Geschick haben, sich in die speculativen Tiefen des Hartmann'schen oder eines andern Systems zu versenken. Auch gewandte Feuilletonisten dürften in der Phän. d sittl. Bew. **Prachtsentenzen**, pikante und interessante Entwickelungen über die verschiedensten Fragen finden, durch welche ihnen Stoff und Anregung in Fülle geboten wird."

IV. Stimmen des Auslandes.

Th. Reinach sagt in der „Revue philosophique“ 1879, Nr. 4, p. 385: „On rendra cette justice à l’auteur de la Philosophie de l’inconscient qu’il considéré ces procédés trop commodes comme au dessous de sa dignité de philosophe. Le nouveau et considérable volume, qui vient de paraître sous un titre très-heureusement choisi, sinon très-modeste, renferme les principes fondamentaux de son éthique. La voici enfin la solution de cette question, à laquelle, comme on l’a dit, „est suspendue toute la fantasmagorie du pessimisme“: le sort en est-jété. Au bout de dix ans M. de Hartmann est en état de livrer à la publicité son deuxième œuvre principal; son système, armé de toutes pièces, comparaît devant le tribunal suprême de la morale; et les condamnations sommaires fondées sur les témoignages de quelques disciples peu autorisés doivent faire place à un jugement plus éclairé, maintenant que le maître lui-même se présente à la barre“. Nr. 6 p. 621: „Que l’on pénètre jusqu’au fond et l’on se convaincra, que plus d’un de ces chapitres aurait pu être écrit et a été écrit en effet indépendamment de tout le reste, qu’il peut s’en détacher le mieux du monde sans que le contexte en souffre et sans en souffrir lui-même, qu’on peut le lire isolément et oublier sous le charme de cette lecture toutes les fantasmagories pessimistes et nihilistes au milieu desquelles il était encadré. Ne nous refusons pas ce plaisir: il n’y a d’autre obstacle que l’embarras du choix.“ P. 641—643: „L’Allemagne, une fois toutes ses ambitions satisfaites, tous ses rêves réalisés, a tourné naturellement au pessimisme, c’est à dire à la philosophie du dégoût, du vide intérieur: c’est ce qui explique le succès posthume de Schopenhauer et la gloire retentissante de son disciple. Tel le mélancolique Lucrèce chante au moment où Rome vient d’achever la conquête du monde; les pâles figures de René et d’Oberman se détachent sur le fond d’or des grandeurs napoléoniennes, et l’Italie, au lendemain de son unité, a reconnu dans Léopardi son chantre national, le véritable interprète de son âme désenchantée. Les reproches, s’il y a des reproches à faire, doivent donc s’adresser soit à la nation, soit à la pensée où elle se complaît, mais ils ne doivent atteindre le penseur que s’il préconise ouvertement l’immoralité; en aucun cas, il n’a à repondre des déductions erronées de quelques disciples aventureux. Si M. de Hartmann recommandait le suicide, ou le meurtre, ou la cruauté, ou si même, comme certains nihilistes, il les rangeait sur la même ligne que leurs contraires, les attaques de M. Dühring seraient justifiées, et nous approuverions l’expression de „cause odieuse et absolument repoussante“ appliquée par un critique français à la doctrine du pessimisme. Au contraire, l’analyse du nouveau livre de M. de H. a convaincu tout lecteur impartial que la morale n’a pas en lui un ennemi, mais un ardent et vigoureux auxiliaire. — Pessimistes, utilitaires, hétéronomes, kantiens approuvent, en fait, les mêmes vertus et flétrissent les mêmes vices: ce n’est pas nous qui leur ferons un reproche de leurs inconséquences! En tout cas, la morale publique n’a rien à voir dans leurs discussions et l’on ne peut qu’engager vivement les critiques futurs du pessimisme à chercher leurs arguments ailleurs que dans les „résultats pernicieux“ de cette doctrine.“

Edwin Wallace sagt in „The Academy“ vom 20. Sept. 1879: „This result will, no doubt, „scandalise“ some readers, but the real value of H.’s bulky volume lies not so much in its positive conclusions as in its negative and critical discussions. We may object to the order in which the moral principles are stated, and disown the final outcome of the analysis, but we can hardly fail to recognise the completeness of the analysis itself, or the acuteness of the criticisme with which it abounds. And just because it is this negative side which constitutes in great part the value of the volume, it will probably be les popular at the same time as it is possessed of more intrinsic merits than some other of H.’s writings. At the same time it should be noted, that the work is not without its popular elements. Jesuitism, Social Democracy, and France are freely used to point a moral in the writer’s pagrs. And the advocates of women’s rights and female education may open the book almost anywhere in order to light upon a violent denunciation of their proposals to invert nature of the sake of one who can never be more tha a moral parasite of man.“

Sonntagsblatt Nr. 9 der New-Yorker Staats-Zeitung vom 2. März 1879: „Eine Schrift über Sittlichkeit von einem Pessimisten ersten Ranges wird nicht bloss Neugier bei den Gelehrten, sondern auch Verwunderung bei dem grossen Publikum erregen. Schopenhauer, welcher zuerst den Pessimismus aus Indien eingeführt hatte und Europa damit beglücken wollte, hatte bereits die Consequenzen desselben für das praktische Leben mit aller Dreistigkeit gezogen. — E. v. Hartmann selbst hat diese Resultate Schopenhauers in der oben genannten Schrift für absurd erklärt. Er konnte daher nicht umhin, dem Pessimismus oder der Lehre, dass das Elend in der Welt das Glück weit überwiege und es deshalb besser wäre, sie bestände gar nicht, eine andere Wendung zu geben. Diese ist von ihm so geschickt durchgeführt, wie man es von einem so geistreichen und gelehrten Manne nicht anders erwarten konnte.“

New-Yorker belletristisches Journal vom 20. Juni 1879 Nr. 17, S. 261: Der viel bewunderte und viel **angefeindete** Verfasser der Phil. d. Unbewussten hat

hier sein zweites Hauptwerk folgen lassen, das selbst seinen erbittertsten Gegnern die Anerkennung abringen muss, dass E. v. Hartmann damit auf diesem Gebiete etwas Bedeutendes und Ungewöhnliches geleistet hat. Hätte der Verf. nicht bereits mit seiner Phil. d. Unb. einen so glänzenden Erfolg gehabt, müsste diese Phänomenologie allein ihm den Ruf eines ungemein scharfen und klaren Denkers und seinem neuen grossen Werke **eine epochemachende Wirkung** sichern.

W. C. Coupland sagt im „Mind" Aprilheft 1879 S. 278—279: „Von Hartmann, as is well known, possesses in a high degree the ability to write fer the general public without being superficial, the power of handliug the profoundest themes of thought and life without incurring the reproach of learned dulness. He always refuses to look through other peoples spectacles, and accordlingly makes the reader feel that the problems he is dealing with are really personal problems, not merely abstract questions to be debated in the shools as matter of speculative curiosity. But again, our author is anything but a merely „popular" thinker in the sense that he carries the discussion just far enough to satisfy the demands of common sense. On the contrary he has perhaps an inordinate desire to probe things always to their verry bottom, and is never satisfied unless he has carried to its extreme consequence the principle he finds himself logically necessitated to accept."

La nuova rivista internazionale, Aprile 1879, p. 75: „Il celebre autore della filosofia dell' incenscio chiama questo grosso volume la sua seconda opera capitale, ed io aggiungo, che è **più bella** della prima. A taluno sembrerà que egli esiga un po' troppo quando osserva nella prefazione che tutto il suo libro è di un sol getto e prega di leggerlo da cima a fondo, per così dire, tutto di un fiato. Nessuno però che ne incominci la lettura, si staccherà dal libro prima di esserne giunto alla fine; tante sono le sue attrattive e tanta la maestria ed eleganza del dettato. — I suoi lettori questo libro gli troverà certamente da sè. Tanto più che incomincia già a fare un po' di chiasso in Germania. Avemmo una gran lotta letteraria *metafisica-Hartmanniana* che dura tuttora; adesso avremo anche una lotta *etica-Hartmanniana!* E la morale ci guadagnerà? Basta, io non sono pessimista, ma desidero che gli avversarj dell' Hartmann combattano da ora in là con armi più degne, non vo' dire di loro, ma della scienza."

Professor Dr. J. A. Scartazzini sagt in der „Rivista Europea — rivista internazionale" vom 16. December 1878: „Il suo libro è una vasta e profonda analisi del sentimento morale in tutte quantè le diverse sue manifestazioni, si potrebbe forse dire una psicologia della coscienza. Troppo modesto è il titolo: Prolegomeni ad ogni Etica futura. Il libro contiene bien più. È una guida filosofica attraverso il labirinto della vita intima, sociale e civile dell'umanità. Publicata la „Filosofia dell' inconscio," molti incursero a combatterla. Ora poi non poche di quelle voci nemiche ammutoliranno. Il sistema esposto dell' Hartmann in questa sua nuovissima opera è simile ad una fortezza circondata da sette mura e affatto inespugnabile. Riuscirà forse—ma soltanto forse — di farvi qua o là una qualche piccola breccia, ma di espugnarla, non è dato alla generazione presente" (p. 779). — „La tentazione è grande, di fare un po' di paragone tra la „Fenomenologia" e la „Filosofia dell'inconscio". Non se lo abbia per male il celebre autore se diciamo francamente che la prima è il frutto **più maturo** di molto e più gustoso. Una prerogativa della Fenomenologia consiste già in ciò, che è assai più populare. Fra le migliaja di lettori della Filosofia dell' inconscio ve ne furono, e sono certo non pochi, che la lessero e leggono senza intenderla. Ciò non è a temersi della Fenomenologia. Chi non comprende questo libro non intende remmeno un romanzo. Imperocchè non crediamo che sia possibile scrivere con maggior semplicità e chiarezza e, aggiungiamo subito, anche con maggiore eleganza. Anche chi è affatto digiuno di studj filosofici e non lesse anchora una sola linea dell' Hartmann, può accingersi tranquillamente a leggere questo; egli non vi trovera periodo che gli riesca di difficile intelligenza, non vi troverà pagina la cui lettura gli riesca nojosa. Meravigliosa è l'architettura del libro, che anche per questo riguardo è **un capolavoro di finissima arte"** (p. 779—780). — „Le nostre convinzioni non sono quelle dell' Hartmann. Anche le opinioni da lui emesse in questo libro non sono sempre le nostre. Eppure sono degne di maturo esame e più di uno potrebbe cadere che si credeva di star ritto. Altre volte ci separavamo dall' Hartmann ammirando il suo acume filosofico e **l'insuperabile sua maestria come scrittore.** Questa volta ci congediamo da lui pieni di riverente rispetto e stringendogli grati la mano. Col nuovo libro dell' Hartmann i nostri posteri incominceranno a datare **una nova epoca della storia delle scienze morali.** Esso non farà certo quel chiasso che fece la Filosofia dell' inconscio, ma **più profondi e durevoli** ne saranno gli effetti. Le lodi sono superflue, come vani sarebbero i biasmi; il libro non vuol essere lodato nè biasimato, ma seriamente studiato e ponderato" (p. 781).

H. Sieling, Naumburg.

